

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

A Sociologia Antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos

Ariston Azevêdo

**Florianópolis
Abril de 2006**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

A Sociologia Antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos

**Ariston Azevêdo
Orientador: Ricardo V. Silva**

**Florianópolis
Abril de 2006**



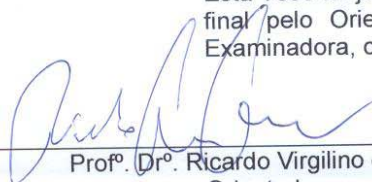
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Campus Universitário - Trindade
Caixa Postal 476
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil
E-mail: ppgsp@cfh.ufsc.br

“A SOCIOLOGIA ANTROPOCÊNTRICA DE ALBERTO GUERREIRO RAMOS”.

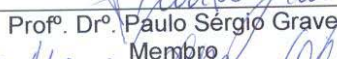
ARISTON AZEVÊDO MENDES

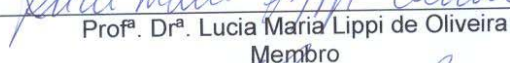
Esta Tese foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e Membros da Banca Examinadora, composta pelos Professores:

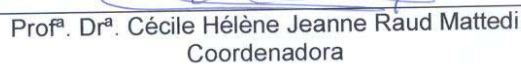

Prof. Dr. Ricardo Virgílio da Silva
Orientador


Prof. Dr. Cécile Hélène Jeanne Raud Mattedi
Membro


Prof. Dr. Julian Borba
Membro


Prof. Dr. Paulo Sérgio Grave
Membro


Prof. Dr. Lucia Maria Lippi de Oliveira
Membro


Prof. Dr. Cécile Hélène Jeanne Raud Mattedi
Coordenadora

FLORIANÓPOLIS, (SC), ABRIL DE 2006.

*Para Renata e Giovanna,
com amor*

*... Há que dar remédio a este horror,
não agüento, não posso continuar a fingir que não vejo...*

José Saramago, *Ensaio Sobre a Cegueira*

Agradecimentos

Gostaria de manifestar a minha gratidão à Universidade Federal de Santa Catarina, mais especificamente ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, onde encontrei amizade, estímulo intelectual e apoio material para que eu pudesse realizar os meus estudos.

Sou imensamente grato aos professores deste programa, em especial a Cécile Mattedi, Elizabeth Farias, Erni Seibel, Fernando Souza, Franz Brüseke, Maria Ignez Paulilo e Tamara Benakouche, cujas aulas frequentei. Também agradeço a Albertina, Fátima e Otto pela imensa presteza a mim dispensada.

Agradeço a Ricardo Silva, meu orientador, pela sua dedicação, abertura e apoio às minhas idéias e intenções.

Aos meus colegas de turma, Adir, Alexandre, Daniel, Gabriel, Mônica e Valéria por me terem proporcionado bons momentos intelectuais e de descontração.

Agradeço a Wilson Pizza Jr. e Edison Bariani Jr. pela disposição que tiveram para ler e comentar esta tese. À Clóvis Brigagão, Nanci Valadares, Gerardo Mourão, Ubiratan Simões Rezende, Belmiro Valverde, Francisco Gabriel Heideman e Curtis Ventriss pelas horas de conversas que tivemos sobre Guerreiro Ramos.

Ao meu amigo George Candler pela sua grande confiança neste trabalho e contribuição para que o mesmo pudesse ser realizado.

À Lúcia Lippi e Ricardo Müller por me terem disponibilizado importante material para a realização de minha pesquisa.

À Eliana Guerreiro Ramos (em memória) e sua filha, Tatiana Marquardt, pela doação de parte de material que compunha o arquivo pessoal de Guerreiro Ramos.

Agradeço também à Universidade Estadual de Maringá e aos meus colegas do Departamento de Administração por terem possibilitado o meu afastamento para os estudos em nível de doutorado. À Capes pela bolsa de estudos que me foi concedida.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos meus familiares e à família de minha esposa pelo apoio nesta empreitada.

Lista de Quadro

QUADRO 1: Teste popular do nacionalismo	198
QUADRO 2: Comparação entre a teoria formal e a teoria substantiva	241

Lista de Figuras

FIGURA 1: Diagrama Parentético I	234
FIGURA 2: Diagrama Parentético II	236
FIGURA 3: Paradigma Para-econômico	254

Sumário

AGRADECIMENTOS	VI
LISTA DE QUADROS	VII
LISTA DE FIGURAS	VIII
RESUMO	X
ABSTRACT	XI
INTRODUÇÃO	12
1 Guerreiro, um poeta (quase) ignorado	28
2 Um encontro casual, em Salvador	31
3 O Drama de Ser Dois, um drama pessoal	39
4 Civilização decadente, humanismo superado e crise do homem moderno	71
5 O movimento personalista em França	94
6 Pessoa humana e restauração do social em Guerreiro Ramos	108
7 Poesia, saber de salvação	117
8 Rio de Janeiro, aspiração de uma vida poética e crise religiosa	129
9 Uma pretensa história da Literatura Brasileira	134
10 O pleito por uma planificação social antropocêntrica	165
11 A epistemologia de Guerreiro Ramos	173
12 A nação, o nacionalismo e a trajetória parlamentar de Guerreiro Ramos	190
13 Homem Parentético e a abordagem antropológica de Guerreiro Ramos para as Ciências Sociais	210
14 A Teoria da Delimitação dos Sistemas Sociais	232
CONCLUSÃO	260
BIBLIOGRAFIA	267
ANEXOS Anexo 1 – Levantamento Bibliográfico Anexo 2 – Levantamento bibliográfico preliminar de textos, artigos, livros, dissertações e teses sobre a pessoa e a obra de Guerreiro Ramos Anexo 3 – Algumas fotos de Guerreiro Ramos nos anos 50	

Resumo

No elenco das diferentes modalidades de estudos que sobre o pensamento sociológico de Alberto Guerreiro Ramos já foram realizadas, esta tese se coloca como uma possibilidade de interpretação que propicie aclarar, não as pontualidades temáticas ou as respostas aos problemas contingentes a que este sociólogo se propôs pensar, mas a coerência de suas crenças no tempo. Segundo pensamos, esta interpretação pautada na coerência das crenças guerreirianas pode trazer elucidacões fundamentais acerca do alcance, do sentido e da finalidade da construção teórica à qual ele se dedicou, dos principais conceitos, modelos e proposições por ele construídas, bem como permite justificar a mobilização e apropriação de conceitos e correntes teóricas por ele procedidas. Neste sentido, a tese que aqui se apresenta defende que há, no conjunto da obra de Guerreiro Ramos, uma forte crença da premência de um novo humanismo e, em termos correlatos, de um novo tipo humano, a partir dos quais seria possível teorizar sobre a vida humana individual e associada. Uma expressão marcante dessa crença do autor está na preocupação e no pressuposto por ele assumidos de que a sociedade deveria ser vertida ao homem, e não o inverso. Esta crença tem seu correspondente na afirmativa de Protágoras, e com a qual Aristóteles estava de pleno acordo: *anthrôpos metro pantô chrématon* (o homem é a medida de todas as coisas humanas). Munido deste *humanismo radical*, nosso sociólogo passou em revista os pressupostos sobre o homem que legitimavam a ciência social de sua época, denunciou os principais obstáculos sociais impeditivos de um processo de humanização e articulou a sua proposta de uma nova ciência do social. É neste sentido que afirmamos ser antropocêntrica a sociologia de Guerreiro Ramos. Esta pesquisa, assim, atenta para uma questão que até agora é inédita, tendo-se em conta todos os trabalhos que trataram da obra ou dos estudos de Guerreiro Ramos.

Abstract

Several studies about Ramos's sociological thought have been written in Brazil. The purpose of this dissertation is to be an interpretation to clarify some elements that support the Ramos's coherence of beliefs in time. This coherence exists in all Ramos's work, since his juvenile papers until his last book. We believe that our interpretation can be help in the understanding of the reach, of the meaning, and of the final aim of his theoretical work or of his concepts, models, and sociological proposals. Also we believe that our interpretation can help in the understanding of his displacement of concepts and filiations with currents of thought. In this dissertation we demonstrated that there is in the Ramos's works a strong belief in the urgency of a new humanism, and a new human type, starting from which would be possible to theorize about the individual and associated human life, in others words, a humanism which the man was the measure of everything. An example of this is his concern and presupposition that the society should be structured for the man and not the opposite. With this radical humanist point of view, Ramos revised the man presupposition of the social science of his time, denounced the main social obstacles to the humanization process, and proposed a new science of social. In this way, we affirm that the Ramos's sociological thought is anthropocentric.

Introdução

O sociólogo Alberto Guerreiro Ramos nasceu em Santo Amaro da Purificação, cidade do recôncavo baiano, em 13 de setembro de 1915. Viveu boa parte de sua infância em cidades pobres e próximas ao rio São Francisco, mudando-se posteriormente para a capital do estado, Salvador, local onde residiu até sua ida definitiva para o Rio de Janeiro, em 1939, então com 24 anos de idade. Ainda em Salvador, com seus poucos recursos, pode constituir uma pequena biblioteca particular e assinar alguns periódicos, entre os quais as revistas francesas *Esprit* e *Ordre Nouveau*, acompanhando de perto suas publicações. Paralelamente à sua educação formal no Ginásio da Bahia, recebeu orientação por parte de um padre de origem alemã, pertencente à ordem dominicana, Dom Béda Keckeisen O. S. B., que foi, durante a sua juventude, uma espécie de mentor. A essa época se descortinava para Guerreiro Ramos o tomismo, o existencialismo e o personalismo, o primeiro sob a orientação dos escritos de Jacques Maritain, ao passo que as outras duas correntes de pensamento vinham de Heidegger, Jaspers, Mounier, Berdyaev, entre outros.

Nos anos 30, aos dezessete anos de idade, Guerreiro Ramos já despontava, no meio cultural da classe média baiana, como um promissor intelectual, escrevendo ensaios regularmente para o diário *O Imparcial* e para algumas revistas literárias de circulação nacional. Além disso, estava bastante envolvido com leituras de poetas, romancistas e historiadores, boa parte deles franceses, como era o caso de Daniel Rops, François Mauriac e Albert Debodais, mas também com alguns de origem russa, como Soloviev, Tolstói, Turgueniev, Tchecov e Dostoiévski. Compartilhando de suas afinidades intelectuais e religiosas estava o jovem escritor Afrânio dos Santos Coutinho, que, assim como Guerreiro, exercia intensa militância literária na imprensa local, principalmente sob a influência do já citado filósofo francês Jacques Maritain, de quem traduziu a obra *Humanisme Integral*, e do poeta Daniel Rops, sobre quem lançou um livro, em 1936, intitulado *Daniel Rops e a ânsia do sentido novo da existência*. Esta relação

de amizade contribuiu significativamente para a formação de nosso autor, dado que, por intermédio de Afrânio, Guerreiro tomou contato mais próximo com as obras de Maritain e com os grupos da revista *Esprit* e *Ordre Nouveau*, tendo mantido, inclusive, correspondência particular com alguns dos integrantes destes dois grupos, como foi o caso de Bardyaev e Alexandre Marc.

Também nos anos 30, Guerreiro Ramos, atendendo ao convite de Rômulo Almeida, Diretor do Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda (DEIP) do Estado da Bahia, foi atuar como auxiliar técnico daquela diretoria, servindo, portanto, a Landulpho Alves, que foi interventor do estado no período que compreende os anos de 1938 a 1942. No final desta década, mais precisamente em 1939, o então jovem aspirante a poeta, auxiliado por uma bolsa de estudos fornecida pelo governo da Bahia, seguiu para o Rio de Janeiro, a capital do país, onde buscava concretizar a sua aspiração de poeta. A sua incursão pela poesia havia começado ainda em Salvador, onde publicou um pequeno livro do gênero, *O drama de ser dois*, e alguns textos literários, os quais, em grande maioria, foram publicados em periódicos locais, como *Revista da Bahia*, *O Imparcial* e a *Revista Norte*, da qual foi co-proprietário, juntamente com Afrânio Coutinho e Antonio Osmar Gomes (pseudônimo Paulo de Damasco). Outra parte de suas poesias e ensaios foi publicada na revista católica *A Ordem*, à época já sob a direção de Alceu Amoroso Lima, que continuava ali o trabalho pioneiro de Jacson Figueredo. Deste mesmo período é o livro *Introdução à cultura*, que reúne um conjunto de quatro ensaios que versam sobre os quatro temas principais que norteavam seu pensamento, quais sejam, cultura, humanismo, personalismo e poesia.

No Rio de Janeiro, Guerreiro Ramos ingressou na primeira turma de ciências sociais da Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi), da Universidade do Brasil, graduando-se neste curso em 1942, e em Direito, curso que havia iniciado em Salvador, em 1943. Em seu período estudantil na FNFfi, ele, sem deixar de escrever poesias e críticas literárias, cultivou amizade com o poeta Murilo Mendes. Também enviou alguns escritos literários para publicação na revista mineira *Tentativa*, mas foi em *Cultura Política*, revista dirigida por Almir de Andrade, que publicou um conjunto

de sete textos sobre a literatura latino-americana, nos quais já indicava fortemente a sua grande preocupação por uma abordagem apropriada ao estudo da realidade brasileira. Essa sua fase literária se estenderia até o início dos anos 50, quando viria a se envolver definitivamente com a questão política e com o saber sociológico, indo trabalhar novamente com Rômulo Almeida, só que desta vez na Casa Civil da Presidência da República.

Os anos quarenta seriam, para Guerreiro Ramos, decisivos em termos da opção que viria a tomar em favor da continuidade de suas reflexões nas ciências sociais, distanciando-se da sua intenção primeira de ser poeta. Nessa década, ele atuou em alguns órgãos do governo, entre os quais vale destacar o Departamento Nacional da Criança (DNC) e o Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), bem como em instituições distantes da ação estatal, como foi o caso de sua militância junto ao Teatro Experimental do Negro (TEN), entidade fundada por Abdias Nascimento. Tendo sido indicado por San Tiago Dantas, ex-integralista e diretor da FNFi, à época, para lecionar no curso de Puericultura e Administração do DNC, Guerreiro Ramos se tornou membro do quadro docente daquela instituição, ficando a seu cargo a disciplina “Problemas Econômicos e Sociais do Brasil”. Vem daí, portanto, os seus estudos a propósito da puericultura, mortalidade infantil, medicina popular e outros problemas sociais, tendo eles como característica comum a forte presença da sociologia americana, mais especificamente da Escola de Chicago.

Foi no DASP, porém, que Guerreiro Ramos, desempenhando a função de técnico de administração, esboçaria, de maneira mais consistente, a sua preocupação com um dos temas principais de seus escritos: administração e teoria das organizações. Esses estudos lhe serviriam de apoio quando de suas preocupações mais diretas com uma teorização sobre a realidade brasileira, lançando propostas e diretrizes para ação no que concernia à administração pública nacional. Ali se encontram alguns dos autores que maior influência sobre o sociólogo baiano exerceram, como foi o caso de Max Weber e Karl Mannheim, duas figuras constantes em sua trajetória de sociólogo. Além disso, nesses escritos

das pianos percebe-se os indícios da influência que, mais tarde, a fenomenologia de Husserl teria em seu pensamento, principalmente em livros como *A redução sociológica*, de 1958, e *A nova ciência das organizações*, de 1981.

O fato de sua negritude, de ter vivido no cenário baiano dos anos de 1930, onde a questão do negro emergia em diversas matizes de pensamento, além de ser uma época de grande efervescência cultural e política, tiveram importância fundamental em seus escritos a respeito da relação de raças, bem como em seu engajamento junto ao Teatro Experimental do Negro (TEN), o que, por sua vez, refletiu, também, em sua idéia a respeito do que viria a ser a construção de uma identidade nacional e da importância que conferia à necessidade de uma *intelligentsia* negra no Brasil. Assim, não podemos deixar de apontar que o TEN teve importância fundamental na trajetória intelectual de Guerreiro Ramos, em dois sentidos: por um lado, foi a partir de sua percepção acerca da impropriedade com que o problema das relações raciais vinha sendo posto no Brasil que ele se verteu a um impulso revisionista das ciências sociais vigentes no cenário brasileiro, a fim de compreender a alienação estética que acometia o homem de cor na sociedade brasileira, o que resultou em textos, como no caso de *O processo da sociologia no Brasil* e *O problema do negro na Sociologia Brasileira*, de 1953 e 1954, respectivamente, e em um procedimento metodológico, que inspirado na fenomenologia de Husserl, encontrou expressão na idéia de “suspensão da brancura”, esta mesma que, mais tarde, o conduziria à redução sociológica. Por outro lado, o TEN lhe proporcionou uma experiência existencial de assunção da negritude e de engajamento em seus problemas, algo até então inédito, em termos de sua trajetória pessoal e intelectual. Apesar de toda essa relevância, o fato é que, devido às suas múltiplas atribuições à época, nosso autor só viria mesmo a se dedicar a alguns tópicos de estudos fundamentais desenvolvidos no TEN quando em território norte-americano, como foi o caso da noção de “encontro parentético”, uma reflexão proveniente de suas experiências, naquele Teatro Experimental, com a utilização das técnicas do psicodrama e sociodrama de J. L. Moreno.

Além do TEN, outros marcos institucionais desse momento na

trajetória intelectual de Guerreiro Ramos foram o Grupo de Itatiaia, criado em 1952, e o IBESP, constituído em 1953, associações que acabariam por desembocar no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), espaço intelectual onde nosso sociólogo compartilhava do convívio com intelectuais como Álvaro Vieira Pinto, Ignácio Rangel, Hélio Jaguaribe, entre outros. Esta instituição surgiu em 1955, durante o Governo de Café Filho, e era vinculada ao Ministério da Educação. Tratava-se, em realidade, segundo o depoimento de Jaguaribe, de um conjunto de atividades de estudos e ensino, com plena autonomia de pesquisa e de cátedra, e que se voltava à análise estrutural-econômica, social, cultural e política da realidade brasileira, com o propósito de estabelecer os fundamentos de uma política de desenvolvimento nacional, vertida, de certa forma, em ideologia estrutural e, naquele momento histórico do país, adequada à mobilização da sociedade brasileira para os esforços necessários à realização do projeto de desenvolvimento – ideologia conhecida como nacionalismo desenvolvimentista. No ISEB, Guerreiro Ramos foi responsável pelo departamento de sociologia, estando as suas duas principais obras dessa época, *Introdução crítica à sociologia brasileira* e *A redução sociológica*, eivadas das linhas mestras que orientavam aquela instituição. Deste Instituto Guerreiro Ramos se afastaria em dezembro de 1958, em meio a um conjunto de intrigas internas com alguns dos seus companheiros isebianos, o que o levou a firmar sua independência de pensamento por meio de colunas de jornais cariocas, tais como as que manteve em *O Semanário* e *Última Hora*.

A partir de 1952, o nosso sociólogo também acrescentaria à sua agenda a assessoria no Governo Federal e as atividades docentes na Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro, onde lecionava para o curso de graduação em Administração Pública a cadeira de sociologia. Seria esta escola que, por intermédio de uma bolsa de pesquisa fornecida pela Fundação Ford, patrocinaria um dos mais vastos compêndios sobre administração pública que um escritor brasileiro ousou escrever – *Administração e estratégia do desenvolvimento*, publicado em 1966, já em tons de despedida do Brasil, pois que, naquele ano, o autor buscava exílio nos Estados Unidos da América. Antes de se ausentar do Brasil, Guerreiro

Ramos ainda viria a ser Deputado Federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), em 1963, consolidando uma intenção que já se delineava no final dos anos 50, na época mesmo de *O Semanário*, quando, segundo ele, já “posava de político”. São desse período de ativismo na esfera política as obras *O problema nacional do Brasil*, de 1960, *A crise do poder no Brasil*, de 1961, e *Mito e verdade da revolução brasileira*, de 1963.

Se durante determinado período de sua trajetória Guerreiro Ramos se mostrava preocupado em teorizar sobre a realidade brasileira do ponto de vista sociológico, e apenas dele, percebemos que, aos poucos, essa teorização ganha caracteres das perspectivas política e administrativa, o que confirma uma inclinação do autor em imprimir em seus estudos uma preocupação constante com diretivas para ação. Os engajamentos dessa fase da existência pessoal e intelectual de nosso autor geraram obras – e muitas. O ápice desta produção, podemos dizer, foi um texto escrito em 1958 – *A redução sociológica*.

Em 1964, a sua trajetória de deputado seria brutalmente interrompida: o Comando Supremo da Revolução, no dia 9 de abril de 1964, por meio do Ato Institucional nº 4, resolveu suspender, pelo prazo de dez anos, os Direitos Políticos de dezenas de cidadãos brasileiros, figurando o seu nome no quinquagésimo terceiro lugar do rol de cassados. Assim, a partir de 1966, após escrever o seu último livro em território brasileiro, a trajetória de Guerreiro Ramos, em tendo buscado exílio nos Estados Unidos, ganharia características de um *scholar* e suas obras teriam que ser traduzidas para o português.

Nos Estados Unidos, era difícil a vida de Guerreiro Ramos, pelo menos no início de seu exílio. Apesar disso, foi lá que nosso sociólogo encontrou acolhida para o desenvolvimento de suas idéias. Tornou-se professor titular de uma instituição universitária, a *University of Southern California*, atuando junto a *School of Public Administration*, onde obteve reconhecimento e sucesso. Foi *Visiting Professor at Wesleyan University* e *Visiting Fellow (Political Science) at Yale University*, além de conferencista em outras instituições. Ganhou por três vezes o prêmio de *Teaching Excellence Award of the School of Public Administration*, uma vez o

Teaching Excellence Award of the University Associates Award e, com o seu último livro, *The new science of organization – an reconceptualization of the wealth of nations*, publicado pela *University of Toronto Press*, em 1981, ganhou o prêmio *Phi Kappa Phi Book Award* como a melhor publicação do ano na área.

Restringindo-se ao ambiente acadêmico, seria no conjunto de seus estudantes, principalmente, que Guerreiro Ramos encontraria a principal acolhida para as suas idéias. No seu último livro, se observarmos bem, veremos que, entre aqueles a que o autor agradece, há um contingente significativo de estudantes. *A nova ciência das organizações* foi pensada nos EUA e escrita em consonância com o *status* social da realidade americana – uma realidade que muito cedo atingiu o cume do padrão de vida da sociedade moderna, situando-se, exatamente, como a principal representante da modernidade, em termos de abundância e de problemas sociais e ambientais crônicos. Foi desta sociedade que aquele jovem aspirante a poeta e depois sociólogo postou-se como *observateur*, dela extraindo reflexões a respeito dos possíveis desdobramentos que a prosperidade acarretava para a vida humana individual e associada.

Foi somente em 1979 que o sociólogo retornou a pensar a sociedade brasileira, mas agora sob a perspectiva de sua teoria da delimitação dos sistemas sociais, condenando de modo virulento, por meio de uma série de artigos publicados no jornal do Brasil, os caminhos que o corpo político estava impingindo à nação brasileira, principalmente em razão do modelo de desenvolvimento aqui adotado, o qual tomava como referência o caminho trilhado pelas nações cênicas. Para ele, esta referência representava o esgotamento dos recursos naturais e da sanidade psíquica do ser humano, uma vez que tomou para si, como ponto de articulação, a instituição do mercado. Ao Brasil, segundo ele, caberia encontrar uma opção que lhe fosse própria...

Em visita ao Brasil em 1980, Guerreiro Ramos estabeleceu planos junto à Universidade Federal de Santa Catarina para lá atuar como Professor Visitante. Infelizmente, morreu em abril de 1981, vítima de câncer, sem conseguir extrair todas as conseqüências das idéias esboçadas

em seu último livro publicado.

* * *

O pensamento sociológico de Alberto Guerreiro Ramos já se constituiu em objeto de investigação por diversas vezes. Entre esses estudos, alguns se destacam por apresentar uma leitura extensiva acerca da trajetória da produção intelectual deste sociólogo santo-amarense, como é o caso do que realizou o seu ex-aluno Luiz Antônio Alves Soares, nos livros *A Sociologia Crítica de Guerreiro Ramos: Um estudo sobre um sociólogo polêmico* (1993) e *Guerreiro Ramos: Considerações Críticas a respeito da sociedade centrada no mercado* (2005). Apesar do louvável empenho de Soares, é interessante destacar que em seus trabalhos o autor não atentou para os escritos de juventude de Guerreiro Ramos, estes que, para os propósitos desta tese, foram essenciais. Também, deve-se fazer menção ao excelente trabalho de Lucia Lippi Oliveira em *A Sociologia do Guerreiro* (1995), onde aqueles estudos juvenis são abordados, inclusive porque, na percepção da autora, eles revelariam importantes matrizes do pensamento guerreiriano. Contudo, um aparte a esta obra pode ser feito com relação à ausência do tratamento aprofundado do que, para nós, se manifesta como o desfecho intelectual dessas e de outras matrizes, e que se consubstancia, justamente, no último livro publicado em vida pelo sociólogo, *A Nova Ciência das Organizações* (1981a).

Para além dos estudos extensivos acima apontados, o fato é que a grande maioria dos trabalhos que se verteram a analisar o pensamento de Guerreiro Ramos, o fez de uma maneira parcial ou temática, seja incluindo-o em determinada discussão, tal como as questões relativas à raça (por ex.: MAIO, 1996, 1997; CANDLER, 2002), ao nacionalismo (por ex.: RAGO, 1992; GUANABARA, 1992; SOUZA, 2000), ao pensamento social brasileiro (por ex.: SCHWARTZMAN, 1983; CRUZ, 2005), a embates intelectuais (por ex.: MATOS, 1996; MAIO, 1997; BARIANI, 2003a; HECKSHER, 2004), ao desenvolvimento (por ex.: SCHLEMM, 1985; HEIDMANN, 1984; AHMAD, 1979), etc., seja destacando-o enquanto membro ativo de importantes instituições brasileiras, entre elas o DASP (BARIANI, 2003b), o ISEB (por ex.: ABREU, 1975; FRANCO, 1978; PAIVA, 1986; TOLEDO, 1997) e o TEN (por ex.: MAIO, 1996), ou mesmo como

parlamentar (PIZZA Jr., 1997). Vale ressaltar, também, que há um grande contingente de trabalhos que, tendo por base alguns aspectos da propositura intelectual guerreiriana, dela se valem para proceder a uma especulação analítica sobre uma realidade concreta específica ou para intervir sobre esta. Aqui se encontra boa parte dos estudos que se realizaram na área de conhecimento da Administração, tanto pública quanto privada (por ex.: CRUZ Jr., 1988; SERVA, 1996; CASTOR, 2000; KAMEL, 2000).

Hoje, nos Estados Unidos, há um conjunto de pesquisadores preocupados em propagar, para um público acadêmico norte americano maior, as idéias de Guerreiro Ramos. Neste sentido, eles vêm se dedicando à divulgação e revisão da obra deste autor, expandindo as conseqüências de suas reflexões, principalmente em termos teóricos, para a administração pública, a ecologia e a ciência política (VENTRISS; CANDLER, 2005).

Neste elenco de diferentes modalidades de estudo da obra intelectual de Guerreiro Ramos, esta tese se coloca como uma possibilidade de interpretação que propicie evidenciar, não as pontualidades temáticas ou as respostas aos problemas contingentes a que Guerreiro se propôs pensar, mas elucidar alguns elementos que sustentam a *coerência das crenças no tempo* (cf. BEVIR, 1997;1999), esta que eiva o pensamento guerreiriano, desde seus escritos juvenis até suas obras de maturidade. Tal interpretação, a nosso ver, pode trazer elucidacões fundamentais acerca do alcance, do sentido e da finalidade da própria construção teórica à qual ele se dedicou e, em específico, dos principais conceitos, modelos e propositoras que o autor construiu, bem como justifica a mobilização e apropriação de conceitos e correntes teóricas por ele procedidas.

A tese aqui defendida advoga haver, no conjunto da obra de Guerreiro Ramos, uma forte crença da premência de um novo humanismo e, em termos correlatos, de um novo homem, a partir dos quais o sociólogo teorizou sobre a vida humana individual e associada. Trata-se de um humanismo que se alinha à seguinte afirmação de Protágoras, com a qual Aristóteles também concordava: *anthrôpos metro panthô chrématon* (o

homem é a medida de todas as coisas humanas). Uma expressão marcante dessa crença de Guerreiro Ramos está na preocupação e no pressuposto por ele assumidos de que a sociedade deveria ser vertida ao homem, e não o inverso. Munido deste *humanismo radical*, nosso sociólogo passou em revista os pressupostos sobre o homem que legitimavam a ciência social de sua época, denunciou os principais obstáculos sociais impeditivos de um processo de humanização e articulou a sua proposta de uma nova ciência do social.

Esta pesquisa, portanto, atenta para uma questão que até agora é inédita, tendo-se em conta todos os trabalhos que trataram da obra ou dos estudos de Guerreiro Ramos. À luz do que aqui propomos, grande parte dos trabalhos acima arrolados aborda mais aspectos contingentes do pensamento guerreiriano do que necessariamente suas questões e preocupações mais permanentes, como as que envolvem e evocam a sua **antropologia**¹ Isto talvez justifique o fato de termos nos valido desses trabalhos apenas de maneira subsidiária, haja vista que eles, se tangenciavam essa questão, não a desenvolveram com a profundidade que nos propomos fazê-lo.

Assim, perguntamos: por que, até agora, a **antropologia do Guerreiro** têm estado à margem dos estudos de sua obra?

Uma possível resposta é a seguinte: porque as primeiras, e talvez mais explícitas, investidas de Guerreiro Ramos sobre o homem estão registradas em seus escritos de juventude e em texto desconhecidos do grande público. Os seus dois primeiros livros, *O drama de ser dois* e *Introdução à cultura*, por exemplo, são fontes de fundamental importância, mas foram editados em pequena escala e não foram reeditados. O primeiro deles, aliás, teve sua publicação financiada pelo próprio autor. Para superar tal obstáculo, nossa busca por esses materiais

¹ Aqui, não estamos utilizando o termo antropologia em seu sentido disciplinar, mais sim em seu sentido amplo, ou seja, enquanto conhecimento que se têm do homem, em várias de suas vertentes, como, por exemplo, a cultural, a psicológica, a filosófica, a lingüística, etc. Neste sentido, preocupa-nos, também, esclarecer a *antropoteoria* (Diemer, 1978 apud VAZ, 2001, p. II) guerreiriana, ou seja, o estudo da imagem de homem subjacente aos seus escritos.

envolveu um intenso e exaustivo processo de pesquisa e coleta em arquivos públicos do Brasil e do exterior, realização de entrevistas, pesquisas em Instituições Privadas e Públicas, buscas na internet e em livrarias de livros antigos, entre outros. Além disso, este processo incluiu o estabelecimento de uma ampla rede de relações com pesquisadores brasileiros e norte-americanos que realizaram ou estavam a realizar trabalhos sobre Guerreiro Ramos, além de contatos pessoais com a família de nosso sociólogo, nos EUA, esta que, cordialmente, nos possibilitou não só a consulta do acervo pessoal do autor, como também nos confiou a guarda de uma série de documentos pessoais, arquivos, textos não publicados, gravações de fitas cassetes acerca de suas aulas, fotografias, livros, anotações pessoais, materiais que desde a juventude foram colecionados por Guerreiro Ramos e que, após a sua morte, e de sua esposa Clélia, ficaram sob a responsabilidade de sua filha Eliana Guerreiro Ramos. Há que se destacar, também, que tomamos como ponto de partida destas buscas o primeiro esforço de levantamento bibliográfico dos escritos de Guerreiro Ramos realizado por Frederico Lustosa da Costa (COSTA, 1983). Sem ele, seria muito difícil iniciar nossos estudos. No entanto, após a coleta de informações que realizamos, foi-nos possível acrescentar a este trabalho pioneiro de Costa mais de uma centena de textos, ampliando, assim, a lista de escritos guerreirrianos, esta que poderá, agora, servir de roteiro de estudos para os pesquisadores que nos seguirão.

Uma outra resposta à questão é que os cientistas sociais brasileiros, quando da abordagem da obra de Guerreiro Ramos, tem se concentrado, principalmente, sobre a produção sociológica do autor realizada entre os anos 50 e primeira metade dos anos 60 do século XX, onde prevalecem as temáticas do nacionalismo, da relação de raças, da institucionalização das ciências sociais, do desenvolvimento e da modernização, entre outros, e isto tem obnubilado o olhar sobre a sua obra.² Nestes trabalhos teóricos de Guerreiros Ramos, aliás, a sua abordagem antropológica fica subliminar, de tal modo que, de fato, é muito difícil apreendê-la tomando-os apenas em conta. É, também, em

razão desta concentração seletiva que se justifica a pouca importância dada, por exemplo, ao capítulo sexto do livro *Mito e verdade da revolução brasileira*, no qual o sociólogo dá os primeiros passos no sentido de firmar uma categoria própria de homem – o homem parentético, elemento fundamental de sua antropologia, esta que aqui será reconstruída e afirmada como cêntrica em sua construção teórica.³

Esta concentração, porém, não é desrazoada, haja vista que, nos anos 50 e 60 do século passado, a preocupação do nosso sociólogo com a nação brasileira foi realmente intensa, e ela se justificava no próprio contexto intelectual brasileiro da época. No entanto, para além das especificidades do nacionalismo guerreiriano, este, até, de certo modo já exaustivamente tratado nos estudos sociológicos brasileiros, há um detalhe por demais elucidativo que merece destaque, qual seja: o recurso analógico do qual se valeu o sociólogo para, inicialmente, qualificar a Nação segundo os pressupostos de sua antropologia, afirmando que ela, a Nação, corresponderia a uma pessoa coletiva, e que, como tal, aspiraria à personalização.

Isto posto, convém agora apresentarmos algumas orientações e procedimentos da metodologia adotada neste trabalho. A primeira delas deriva do pressuposto metodológico, afirmado na vertente da História das Idéias por Mark Bevir (1997;1999), de que, quando do estudo da obra de determinado autor, o historiador das idéias deve partir de uma coerência mínima sustentada nas crenças sob as quais tal autor construiu ou constrói suas elaborações teóricas. No caso específico de Guerreiro Ramos, afirmamos que uma dessas coerências mínimas se encontra em sua perdurante preocupação em restituir o lugar cêntrico do homem no que se refere à finalidade do saber sociológico. Assim, a fim demonstrarmos a consistência dessa crença ao longo de sua trajetória intelectual,

² Um estudo como o que fez Lúcia Lippi Oliveira em *A sociologia do Guerreiro* (1995) é uma rara exceção.

³ Mesmo na disciplina da administração, área do conhecimento à qual Guerreiro Ramos dedicou boa parte dos seus estudos, tendo inclusive escrito o texto intitulado *Modelos de homem e teoria administrativa* (1984), a inobservância para a questão é notória, nela imperando um olhar que enfoca, quase que exclusivamente, os escritos de maturidade, em especial, o seu livro *A nova ciência das organizações*.

percorremos seus escritos, da juventude até a maturidade, sempre enfocando os aspectos antropológicos subjacentes a eles e as derivações destes aspectos em termos de poesia (capítulos 3 e 7), de epistemologia (capítulo 11), de tratamento da nação brasileira (capítulo 12), de modelo de homem (capítulo 13) e de proposta de teoria social (capítulo 14).

A segunda orientação diz respeito às fontes às quais tivemos que nos valer para, uma vez presumidas essas crenças no pensamento guerreireano, encontrar os seus delineamentos e sentidos, de modo a afirmar as coerências existentes no pensamento e na ação do autor. Para tanto, abordamos o percurso existencial de Guerreiro Ramos em termos de suas relações e afinidades intelectuais, analisando algumas condições do contexto da época que poderiam justificar ou localizar seus posicionamentos teóricos e, por fim, estudando as principais referências do autor na composição de sua peculiar idéia de homem. Esta multiplicidade de recursos se justificou porque a obra de Guerreiro Ramos apresenta aos seus intérpretes algumas dificuldades: a primeira é a de que uma parte de sua obra é poesia – algo, em si mesmo, de difícil explicação; a segunda, é a de que nosso autor possui um estilo de escrita no qual o preciso conteúdo por ele apropriado de suas influências e referências não fica devidamente explícito, sendo tal conteúdo ainda marcado por um certo ecletismo; e a terceira dificuldade diz respeito ao fato de que algumas das referências, inclusive por ele assumidas como nodais em seu pensamento, são bastante desconhecidas entre seus intérpretes e entre o público brasileiro, como é o caso do pensamento do filósofo russo Nicolas Berdyaev, o que nos levou a delongarmos um pouco mais na análise dessas referências.

Para os fins propostos nesta tese, concentramos nossas análises naquilo que parecem ser os elementos e referências que contribuíram, de maneira seminal, para a composição de suas crenças antropológicas, o que nos levou a proceder de dois modos, frente aos escritos do autor. Em um deles a ênfase recai sobre elementos externos à obra – principalmente no que se refere à compreensão de seus escritos poéticos e literários – e em um outro no qual a análise é predominantemente interna à obra – a partir de seu definitivo enveredamento às ciências sociais. Nestes termos, no

capítulo um acusamos a desconsideração por parte dos interpretes da obra de Guerreiro Ramos de seus textos poéticos, e que a falta de apreço desses textos têm implicações significativas para a compreensão de sua obra em geral e, por conseguinte, de sua sociologia. Com o intuito de ressaltar a rede de relações que Guerreiro Ramos mantinha com intelectuais brasileiros e estrangeiros, estes principalmente, e a sua admiração por Nicolas Berdyaev, elegemos como mote do **capítulo dois** o encontro pessoal, porém fortuito, entre Guerreiro Ramos e Jacques Maritain, em 1937, na cidade de Salvador, quando o então jovem poeta baiano passou às mãos do filósofo francês uma cópia de seu livro de poesias *O drama de ser dois*, para que este o entregasse pessoalmente a Berdyaev. No **capítulo três** procuramos interpretar o livro de poemas *O drama de ser dois* à luz da antropologia filosófica de Nicolas Berdyaev. Observamos que com a expressão o “drama de ser dois” Guerreiro Ramos queria grafar a sua própria condição existencial, um modo dramático de *ser* entre dois mundos, o espiritual e o material. Além disso, apontamos para o fato de que, posteriormente, já homem maduro, Guerreiro Ramos acolheu a expressão *in between*, de Eric Voegelin, como um sinônimo para aquela que cunhou em sua juventude.

O **capítulo quatro** e o **capítulo cinco** estão voltados para a constituição dos discursos sobre a decadência civilizacional em duas gerações de pensadores em França, uma representada por Jacques Maritain, Jacques Chevalier e Nicolas Berdyaev, e a outra pelos intelectuais que foram designados como não-conformistas, onde aparecem os nomes de Emmanuel Mounier, Alexandre Marc, Arnaud Dandieu, Denis de Rougemont, entre outros. Deles procuramos destacar suas acusações ao humanismo, ao tipo de homem, à cultura e à civilização que configuravam a vida secularizada moderna, bem como suas propostas de estabelecimento de uma nova ordem mundial, esta articulada a partir da noção cristã de pessoa humana.

No **capítulo seis**, procuramos destacar que, sob a influência daqueles pensadores, Guerreiro Ramos, firmando uma antropologia marcadamente cristã, também faz críticas ao mundo moderno e propõe a sua restauração nos mesmos moldes que eles, ou seja, via uma “revolução

personalista”. Além disso, colocamos em destaque a distinção que o nosso autor pontuou entre indivíduo e pessoa humana, distinção esta de fundamental importância na compreensão de sua antropologia e de suas convicções pessoais.

O **capítulo sete** foi dedicado, com exclusividade, para levarmos a efeito de compreensão o sentido que Guerreiro Ramos atribuía à poesia e ao poeta, em uma época em que, segundo ele, os homens e as mulheres enfrentavam dificuldades para fornecer significado à existência. A poesia, ou melhor dizendo, o saber poético, aqui aparece, para o autor, como um “saber de salvação”.

O **capítulo oito** é introdutório, digamos assim. Tem ele a finalidade registrar a crise existencial vivenciada por Guerreiro Ramos no início dos anos 40, crise esta que resultou em sua decisão de abandonar a ambição de carreira poética, enveredando-se, assim, para a carreira de cientista social. No **capítulo nove** recuperamos um conjunto de sete ensaios escritos por Guerreiro Ramos para a revista oficial do Estado Novo, *Cultura e Política*, onde ele desenha as linhas mestras do projeto de um livro que pretendia escrever sobre a história da literatura brasileira, mas que não chegou a ser escrito. A proposta guerreiriana para a história literária no Brasil foi contextualizada a partir da relação que historicamente a crítica literária procurou estabelecer entre literatura e identidade nacional. Neste sentido, identificamos Guerreiro Ramos com a linhagem sociológica fundada por Silvio Romero no final do século XIX, linhagem esta em que a finalidade da literatura se subordinava ao critério político, ou seja, à sua contribuição para a formação de uma identidade nacional. Também, advogamos que nesses escritos guerreirianos encontra-se, em germe, a perspectiva analítica e algumas das categorias fundamentais para a sua abordagem sociológica, como as de transplantação, alienação, autenticidade, dualidade entre valores autóctone e valores coloniais, formalismo, entre outras.

O **capítulo dez** sinaliza para um dos primeiros tópicos a partir do qual o sociólogo baiano procurou refletir a sociedade segundo uma abordagem antropológica, agora não mais de caráter cristã, mas científica,

qual seja: a planificação social. Inspirado na planificação de Karl Mannheim e nos estudos do psicólogo Erich Fromm, Guerreiro Ramos sugere que a organização social se articule em razão do desejo de liberdade e de realização humana.

O **capítulo onze** está voltado para destacar o que chamamos de epistemologia do Guerreiro. O ponto basal de nosso argumento é que a categoria *redução sociológica* é devedora, não apenas de uma vertente da tradição do pensamento sociológico brasileiro, mas também de convicções que, desde jovem, Guerreiro Ramos mantinha acerca da indissociabilidade entre o pensamento e a ação, de cuja derivação é o compromisso com a produção de um saber autêntico e engajado. Também procuramos demonstrar que a fenomenologia tinha para o autor um caráter subsidiário, pois embora dela ele tenha se valido para propor a *redução sociológica*, a *abordagem parentética*, o *encontro parentético* e o *homem parentético*, expressou ele o pleito por uma *ciência social pós-fenomenológica*.

No **capítulo doze**, a nossa intenção foi a de explorar as implicações que a abordagem antropológica de Guerreiro Ramos teve nos trabalhos em que ele dedicou à análise da nação brasileira. Segundo pensamos, tais implicações somente podem ser percebidas se atentarmos para a analogia por ele estabelecida entre nação e pessoa coletiva, e sua defesa da idéia de que a nação, enquanto pessoa coletiva, aspira à personalização, sendo fundamental nesse processo a tomada de consciência sobre sua verdadeira vocação e dos condicionamentos que a mesma deve ter em conta, a fim de levar a termo a sua autodeterminação. Assim, tentando pôr em relêvo a contribuição que Guerreiro Ramos procurou fornecer ao processo de conscientização e autodeterminação da nação brasileira, ressaltamos, de modo abreviado, o seu nacionalismo e a sua participação, como deputado pelo estado da Guanabara, no congresso brasileiro, de onde julgou que melhor poderia contribuir para a independência mental e material de seu país.

O **capítulo treze** foi dedicado ao desfecho da tarefa intelectual a que se propôs o nosso sociólogo no sentido de firmar a redução sociológica enquanto atitude parentética. Na realidade, aqui reside o

arremate da antropoteoria que desde a juventude o nosso autor insistiu em construir. Tendo, a princípio, concentrado esforços no estudo da antropologia filosófica cristã, onde a noção de pessoa humana representava o tipo de homem por ele defendido, neste capítulo procuramos demonstrar as vicissitudes de seu percurso sobre a temática, o momento de secularização desta em certos aspectos, para, então, chegarmos ao homem parentético como sendo o auge de suas indagações antropológicas. No final deste trabalho, no **capítulo quatorze**, atentando para o fato de que a questão da planificação social antropológica já o acometia desde os anos 40, procuramos demarcar o esforço intelectual de Guerreiro Ramos para erigir uma teoria social crítica, que punha em questão o processo de unidimensionalização da *psiqué* humana que a sociedade centrada no mercado promove, bem como a destruição ecológica que o atual paradigma de desenvolvimento acarreta. A proposta teórica de Guerreiro Ramos pugna por uma sociedade plural, multicêntrica e desenhada a partir das necessidades humanas de atualização de suas potencialidades. Trata-se, em suma, de uma teoria social antropocêntrica.

Por fim, destacamos que do modo como estão dispostos os capítulos, eles respeitam não a uma ordem lógica, mas sim cronológica da vida e da produção intelectual de Guerreiro Ramos, critério este que ratifica nossa tese de uma perdurância antropológica ao longo da existência do autor, mas que também destaca algumas mudanças de perspectiva, amplificações teóricas, recuperação de posicionamentos e aprimoramentos constantes na construção de um conhecimento sociológico científico e na elaboração de suas categorias, conceitos e modelos. Também, não podemos deixar de considerar que, em parte, o acaso na trajetória de vida de Guerreiro Ramos favoreceu seu definitivo enveredamento científico nas ciências sociais, apesar de sua mágoa com a cassação de seu mandato e com seu exílio, “voluntário”, nos EUA. A partir do exílio sua vida toma os rumos eminentemente acadêmicos, em certos termos até contrários à sua postura pessoal de sociólogo engajado com os problemas de uma realidade nacional. Por outro lado, foi a condição de *Scholar* que o fez levar a cabo, com grande profundidade de estudos, sua abordagem antropológica e a revisão da teoria social. Em suma: perdeu a

política, para ganhar a ciência.

Capítulo 1

Guerreiro, um poeta (quase) ignorado

A incursão poética, ou melhor dizendo, a faceta poética que, desde cedo, Guerreiro Ramos descobriu em si e revelou ao público é ainda, infelizmente, ignorada por boa parte dos que, sobre a sua obra, procuraram lançar luzes com o intuito de melhor compreender o complexo de conhecimentos multidisciplinares que o mesmo tratou de articular sob o título da disciplina sociológica. Os motivos dessa ignorância são diversos, é claro, mas sabemos que o próprio sociólogo contribuiu para a sua ocorrência, pois que ele quase nunca mencionava o seu primeiro e único livro de poesias intitulado *O drama de ser dois*. Certa vez, em tom irônico, afirmou a um amigo que *O drama de ser dois* serviu apenas para uma única coisa: conseguir uma aposentadoria como escritor (PIZZA Jr, 2004). Ironias à parte, o certo é que, em 1981, durante entrevista concedida ao CPDOC, Guerreiro Ramos não somente mencionou a existência do livro como destacou a importância deste para o entendimento de seu percurso histórico e intelectual. Apesar de *O drama de ser dois* tratar, com exagerada dose de pieguismo, é bom que se diga, do tema da religião, o mesmo não deixa de ser esclarecedor, pois está registrado um dos elementos característicos da personalidade e, por conseguinte, da perspectiva do nosso sociólogo, qual seja: o estado existencial de permanente desconforto com o “mundo secular”, ou, em outras palavras, a vivência do *drama de ser dois* (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 6).

Embora a muitos seguidores e críticos de Guerreiro Ramos os seus escritos poéticos tenham sido considerados de somenos importância para a compreensão de sua trajetória intelectual e de seu pensamento sociológico, para os poetas Gerardo Mello Mourão e João Eurico Matta eles serviram como fonte de inspiração e de esclarecimento de sua personalidade e obra.

Em *O Divino Mestre*⁴, Gerardo Mourão destaca o “lirismo fervoroso e capitoso” de Guerreiro Ramos como um dos principais característico a marcar o pensamento do sociólogo, estando presente tanto em seus escritos poéticos quanto nos de maior teor acadêmico (MOURÃO, 1983, p. 161). No que diz respeito ao livro *O drama de ser dois*, Mourão o considerava, poeticamente falando, como um texto “estranhamente situado entre Rilke e Maiakowski”, representante fiel da existência emblemática do autor, pois revelava um estado de ser que lhe era tão próprio, e de tal modo persistente, a ponto de cogitar que a obra sociológica de Guerreiro Ramos tenha se desenvolvido como uma “glosa desse mote poético original” (*Idem Ibidem*).

Ora, à luz desta perspectiva, a obra guerreiriana pode adquirir novos contornos interpretativos, uma vez que Gerardo Mourão aponta para aspectos perdurantes da trajetória intelectual deste sociólogo baiano, cujos elementos basilares podem ser identificados em *O drama de ser dois*. Não muito distante desta percepção de Mourão pode ser situada a de João Eurico Matta. Assim como o poeta cearense, Matta também resgatou aquele pequeno livro de poesias para dele retirar elementos significativos que apontam para uma compreensão particular, tanto da biografia quanto da produção intelectual de Guerreiro Ramos. Em seu entendimento, naquele primeiro e único livro de poesias encontram-se algumas características que se fariam sempre presentes nos demais guerreirianos. Uma delas é a dialeticidade, esta explicitamente manifestada em “O canto de alegria triste”, terceiro poema do livro (MATTA, 1983, p. 108). De fato, temos que concordar com Matta nesta observação, pois que, ao que nos parece, o próprio título do livro expressa a percepção dialética – e não dicotômica – que o autor tem de sua condição existencial. Ademais, tanto o título quanto boa parte dos poemas ali escritos apontam para um posicionamento intelectual que, como procuraremos demonstrar neste trabalho, se definirá pela existencialidade.

Assim, o que Mourão e Matta acabam por confirmar, é que a faceta poética guerreiriana, enquanto esclarecedora de sua personalidade e

⁴ Era assim que seus amigos mais próximos se referiam a Alberto Guerreiro Ramos.

trajetória pessoal e intelectual, não pode ser ignorada, sequer omitida, caso se queira levar a efeito uma compreensão adequada de sua sociologia e de seus escritos em geral. Guerreiro Ramos era um apaixonado por poesia e poetas – na juventude, Rainer Maria Rilke, Murilo Mendes, Hölderlin, Novalis e muitos outros; nos anos que antecederam sua morte, a leitura da obra de T.S. Eliot, em especial, lhe consumia. Esta faceta ele sempre deixou transparecer aos seus amigos. Segundo José Arthur Rios, que foi seu contemporâneo e colega na Universidade do Brasil, quando estudante de ciências sociais naquela universidade, “Guerreiro não cogitava especialmente da sociologia mais do que para as necessidades do curso. **Caracterizava-se mais (...) como poeta, ensaísta de preocupações largamente humanistas.**” (RIOS, 1983, p. 121) (grifos nossos)

E, de fato, quando se consulta os escritos desse período estudantil de sua trajetória, percebe-se que se trata, em sua maioria, de críticas literárias. Na verdade, Guerreiro Ramos ensinou profundamente viver de poesia, mas desistiu. Não se sabe ao certo o motivo ou os motivos que o levaram a desistir. Gerardo Mourão, por exemplo, com quem manteve longa amizade, em entrevista, quando indagado sobre o que teria levado Guerreiro Ramos a desistir da aspiração de ser poeta, afirmou que, um certo dia, quando conversavam no “Café Gaúcho”⁵, o então recém-formado em ciências sociais lhe disse: “*esse negócio de viver de poesia não leva a nada (...) vou botar o pé no chão...*” (MOURÃO, 2004). Pizza Júnior, que foi ex-aluno e assistente de Guerreiro Ramos na Fundação Getúlio Vargas durante os anos de 1963 a 1965, sugere um motivo para o fato. Segundo ele, Guerreiro Ramos migrou para as ciências sociais em razão do fato de não ter conseguido alcançar a forma poética que almejava (PIZZA Jr., 2004). Supõe Pizza Jr., então, que, devido a esta decepção, Guerreiro Ramos teria percebido, corretamente, em sua opinião, que, em matéria de poesia, “seria mais um”.

Mas apesar de ter desistido de seguir a carreira de poeta, o nosso autor considerava-se, a seu modo, “poeta”, tal como depreendemos do teor de uma carta enviada a um amigo e ex-aluno, no final dos anos

60:

... eu também tenho sido poeta, e não tenho sido outra coisa na vida. Sou um incorrigível poeta, em todos os sentidos da palavra, inclusive no sentido vulgar, isto é, o cara que não dá bola para a sensatez, para as razões de Sancho Pança. Sou um Quixote, e Deus me guarde assim. Apaixonono-me facilmente e levo as minhas paixões ocasionais e permanentes às últimas conseqüências, notadamente a minha grande paixão pela vida (LEITE, 1983, p. 111).

⁵ Bar carioca onde se reuniam com freqüência os integralistas nos anos trinta.

Capítulo 2

Um encontro casual, em Salvador

Era “uma figura angélica, [...] um rosto iluminado”. Foi por meio destas palavras, em tonalidade amigável e respeitosa, que Guerreiro Ramos, em 1981, após permanecer quinze anos ausente do território brasileiro, se referiu a Jacques Maritain, filósofo e um dos principais expoentes do movimento de renovação tomista⁶, em França, durante a primeira metade do século passado. O modo e as palavras usadas por Guerreiro Ramos denunciam que, para ele, Maritain não era um desconhecido. Pelo contrário, era lhe era íntimo, de dentro, dado que, quando jovem, além de ter estudado “profundamente o tomismo” por intermédio dos livros de Maritain, a biografia de ambos registra um encontro pessoal, em Salvador (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 5). Na realidade, durante os anos 30, Guerreiro Ramos estava plenamente a par e envolvido com o “movimento europeu de idéias” (*Idem*, p. 3), principalmente em França, onde a filosofia de Sto. Tomás de Aquino renascia e o personalismo e o existencialismo afluíam intensamente, no bojo das reflexões de intelectuais, escritores, artistas, teólogos e filósofos, alguns católicos, outros não, muitos dos quais assíduos freqüentadores da residência parisiense dos Maritain, em Meudon, durante os anos de 1928 a 1939.⁷

Mas não foi somente em 1981 que Guerreiro Ramos externalizou a sua admiração pelo filósofo francês. Ao que se sabe, o encômio a Maritain também foi feito pelo menos em duas outras ocasiões: uma, em 1938, quando ainda residia em Salvador e se encontrava no auge de seu diálogo com as idéias e com alguns dos intelectuais que compunham os grupos ligados às revistas *Esprit e Ordre Nouveau*; outra, em 1946, já então

⁶ Esse movimento, cujos primeiros esboços datam da segunda metade do século XIX, ganhou impulso depois da publicação da encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, 1879. Os trabalhos publicados por Maritain entre 1910 e 1914, bem como suas conferências pronunciadas no Instituto Católico de Paris, na mesma época, foram uma das primeiras manifestações, entre os leigos, do retorno a Santo Tomás de Aquino.

residindo no Rio de Janeiro e atuando no DASP. No texto de 1938, intitulado “Fidelidade a Maritain”, o autor, então com 23 anos de idade, procurou responder às pessoas que o acusavam de “viver à sombra de Maritain”, assumindo e qualificando sua “fidelidade” ao escritor de *La philosophie bergsonnienne*. Segundo ele, a sua “fidelidade” ao pensamento de Maritain não consistia em uma relação de “subserviência” intelectual, como afirmavam seus adversários, mas se definia, principalmente, em razão de sua “honestidade intelectual” e de seu forte empenho pela busca da verdade (GUERREIRO RAMOS, 1938d). Esta busca incessante pela verdade, para a qual a filosofia maritainiana muito instigava, não implicava em comodismo ou acatção literal, mas exigia de si, entre tantas outras coisas, uma luta íntima, constante e acirrada, contra as vaidades corriqueiras da vida cotidiana e contra as tentações que poderiam desviá-lo de sua finalidade. Aliás, era sua opinião que, para um escritor, e católico, como ele, não haveria nada mais arruinador do que agir contrariamente ao que impera sua missão pessoal, ou seja, fugir do compromisso de dar testemunho da verdade revelada (*Idem Ibidem*) Por esta razão, escrever significava, para Guerreiro Ramos, comprometer-se, engajar-se, estar presente, em suma, negar a hipocrisia e atrelar-se à verdade, mesmo que tal atitude pudesse resultar em “(...) ser mal julgado, ser incompreendido, perder a consideração dos homens”, pois que, afinal, a “ultima victoria é a da verdade” (*Idem ibidem*).⁸

Ora, nos idos dos anos trinta, Maritain simbolizava, para Guerreiro Ramos e muitos outros católicos como ele, um legítimo representante dessa configuração de escritor e católico, de missionário da fé, de testemunha da verdade, e a sua biografia era prova cabal disso. Nada mais exemplificador do que a decisão que o mesmo houvera tomado juntamente com Raissa, sua esposa, quando ambos, nos idos de 1900, colocaram para si o seguinte dilema: ou viveremos conforme a verdade, ou

⁷ Sobre as reuniões na casa dos Maritain, consultar Berdyaev (1962).

⁸ Esta posição assumida por Guerreiro Ramos terá reflexos profundos em sua trajetória intelectual, indo desde a sua luta contra o esteticismo na poesia, ou seja, contra os poetas estetas, como revemos logo mais à frente, até a sua defesa, já no campo sociológico, da sociologia engajada, opinião esta que lhe renderá verdadeiras batalhas epistemológicas, como a que manteve com Florestan Fernandes e outros.

nos recusaremos a viver. Como é sabido, foi via Charles Péguy, Henri Bergson, Leon Bloy, Padre Clérissac, O.P., enfim, via a tradição de pensamento aristotélica-tomista, a *philosophia perennis*, que os Maritain vieram a encontrar o caminho para a verdade, abandonando definitivamente aquele pacto da juventude feito no *Jardin des Plantes* (R. MARITAIN, 1956). Seria também em nome da filosofia perene que Guerreiro Ramos justificaria a sua “fidelidade a Maritain”, afirmando que Aristóteles não havia inventado uma “philosophia, porque ninguém pôde inventar a realidade, a verdade. O real existe e o homem o verifica e o systematiza. Foi isso que Aristóteles intentou fazer com absoluta fidelidade e docilidade” (GUERREIRO RAMOS, 1938d). Sto. Tomás, observou o autor, superou Aristóteles ao edificar a sua teologia. No entanto, em sua época, era Maritain quem estava empenhado na recuperação e atualização dessa tradição filosófica, sendo, portanto, “o mais fiel herdeiro da *philosophia* tradicional, a maior figura de mestre de nossos tempos. Ele está construindo a nova christandade que surgirá dos escombros do mundo moderno.” (*Idem Ibidem*) Assim, o jovem poeta confessou que seguia a Maritain exatamente devido a “um imperioso dever de fidelidade ao imperecível”, ou seja, à verdade, para cujo alcance a filosofia perene contribuía (*Idem Ibidem*).

Em 1946, oito anos depois da publicação de “Fidelidade a Maritain”, agora já aos 31 anos de idade e residindo no Rio de Janeiro, numa época em que já tentava se firmar como sociólogo, Guerreiro Ramos foi convidado pela revista *A Ordem*, que editaria naquele ano um volume comemorativo⁹ do quadragésimo aniversário da conversão de Maritain ao

⁹ Eis como os editores da revista apresentam este exemplar comemorativo: “Dedicamos este número ao filósofo cristão que, sem se esquecer de sua vocação própria e sem desprezar a hierarquia dos graus do saber, nunca se fechou à vida e aos acontecimentos. Ao filósofo cristão que protestou contra a instrumentalização do temporal nas circunstâncias do mundo contemporâneo (no fundo, em benefício de regimes políticos farisaicamente cristãos, como o do General Franco). Ao filósofo cristão que rompeu com o dilema fascismo-comunismo e trabalhou pela humanização da guerra civil espanhola, – o que lhe valeu a onda de calúnias que seus inimigos gratuitos espalharam pelo mundo inteiro. Àquele enfim que é para muitos de nós não sem dúvida um mestre que não deve ser discutido – pelo contrário, desejamos que ele seja cada vez mais discutido e criticado (mas com as armas da lealdade e da verdade; a inteligência só terá a ganhar), – mas o mestre mais estimado, aquele que nos fez descobrir os aspectos mais profundos da vida intelectual em sua mais ampla significação, desde a inteligência do saber empírico e dos laboratórios até a inteligência

catolicismo, a fornecer o seu depoimento sobre o filósofo tomista. Ao lado do nome de Guerreiro aparecem os de pessoas como Alceu Amoroso Lima, Alfredo Lage, Afrânio Coutinho, Edgar de Godoi da Mata-Machado, Fábio Alves Ribeiro, Gladstone Chaves de Mello, Gustavo Corção, H.J. Hargreaves, J. Etienne Filho, J. Guimarães Vieira, João Camilo de Oliveira Torres, Pe. Juvenal Arduini, Luiz Delgado, Pe. Orlando Machado, Orlando Carneiro, Sílvio Elia, Willf Lewin, Wilson de Lima Bastos, entre outros.

Em um texto curto, de vinte e quatro linhas, o sociólogo santo-amarense fez menos uma reflexão pessoal do que uma análise geracional, delineando, de modo muito sucinto, o contexto da recepção da obra de Maritain e o elemento fundamental de seu ensinamento para aqueles que, como ele, vivenciaram a experiência da leitura de seus livros. Mesmo breve, o texto é elogioso, e nele o autor relata, sem precisar datas, mas contextos, que foi, primeiramente, via os “magníficos ensaios de Tristão de Athayde”, escritos entre o final da década de vinte e início da de trinta, que as idéias de Maritain chegaram a ele e a seus contemporâneos, ocasionando, em muitos deles, um debruçamento imediato e recorrente nos livros maritainianos (GUERREIRO RAMOS, 1946c, p. 145). Toda essa efebversência intelectual deu-se em meio a uma conjuntura política muito singular, marcada por uma forte polaridade, em que, de um lado, figurava o fascismo e, de outro, o comunismo. Ambas as doutrinas eram apresentadas aos jovens da época como portadoras da única viabilidade político-social com capacidade de pôr fim a toda perplexidade que a geração de vinte e trinta estava acometida, pois, lembra o sociólogo baiano, “a posição democrática, representada então, por vozes isoladas, não possuía nem consistência, nem volume social suficiente para polarizar a nova juventude.” (*Idem Ibidem*) Seria, continua o autor no seu depoimento, “sob a luz poderosa da crítica maritaineana do mundo moderno” que a sua geração tomaria consciência do que o fascismo e o comunismo, em uma palavra, os totalitarismos, guardavam entre si, algo que a palavra “anti-humanismo” capturou de modo sem igual (*Idem Ibidem*).

elevada pela caridade e posta diante de Deus na visão beatífica.” (A ORDEM, 1946, p.

Óbvio que, na visão de Guerreiro, a obra do autor de *Christianisme et Democratie* não poderia ser vista, única e exclusivamente, como uma literatura crítica do fascismo e do comunismo. Nela também se encontrava, como ele houvera frisado em 1938, a esperança de “construção de uma nova cristandade”, ou como apontavam alguns intelectuais da época, a viabilidade de se “estender a Encarnação a um regime societário novo da Cristandade”, erguida sobre os escombros da civilização moderna (*Idem Ibidem*). O lastro principal sob o qual se apegou Maritain para elaborar a sua construção teórica, e que atingiu de modo muito profundo a geração guerreireana, foi “a redescoberta da pessoa humana, êste delicado universo, diante do qual, segundo êle [Maritain], o próprio Deus se detém, respeitoso.” (*Idem Ibidem*) Ademais, além de reposicionar a pessoa humana no centro das reflexões tanto filosóficas quanto políticas, e por ter delineado a possibilidade e a via para a edificação da “cidade pluralista”, Guerreiro Ramos depõe que Jacques Maritain “salvou” a sua geração “do exclusivismo político”, ao mesmo tempo em que, tendo afirmado a primazia dos valores espirituais sobre qualquer outro, alertou-a “contra o perigo da perdição do espírito nas místicas do ressentimento.” (*Idem Ibidem*)

Mas, como mencionamos acima, a proximidade entre o jovem poeta baiano e o filósofo francês não se dera no plano literário, somente. A biografia de ambos registra um encontro pessoal, em 1936, que, apesar de ter sido fortuito, guarda significados interessantes para a elucidação da trajetória intelectual desse sociólogo brasileiro, ao mesmo tempo em que põe à vista uma rede de relações que vinha sendo estabelecida entre intelectuais franceses, russos e brasileiros.

Foi neste ano que Maritain tomou contato pessoal, aqui na América, com um conjunto de intelectuais latino-americanos. Durante a sua viagem a Buenos Aires, onde participaria do XIV Congresso International do Pen Club¹⁰, o navio em que viajava realizou duas escalas

6) (grifos no original)

¹⁰ Em 1936, Maritain viaja para a Argentina, a convite do Pen Club de Buenos Aires, que àquela época realizaria o seu XIV Congresso Internacional durante os dias 5-15 de setembro. Juntamente com Maritain e Raissa seguiam outros escritores franceses, como

no Brasil: uma na capital do País, a cidade do Rio de Janeiro, outra em Salvador. Na capital brasileira, Maritain se encontrou, pela primeira vez, com aquele que vinha sendo e continuaria a ser um de seus maiores amigos e divulgador de suas idéias, Alceu Amoroso Lima. Muito embora já houvessem estado muito próximos em Paris, durante o ano de 1912, em uma época em que ambos freqüentaram os famosos Cursos de Filosofia de Henri Bergson, no Collège de France, foi somente em 1936, quando regressava de Buenos Aires, que o filósofo de Meudon estabeleceu contato pessoal com Amoroso Lima. Discípulo confesso de Maritain¹¹, desde 1925, Alceu vinha se dedicando à leitura e divulgação de suas obras no Brasil e em alguns países da América Latina, onde, diga-se de passagem, havia, já na década de vinte, um grande debate em torno das idéias maritainianas.¹² A propósito, cumpre dizer que no bojo do movimento católico brasileiro iniciado nos anos vinte, mais especificamente no papel desempenhado pelo Centro Dom Vital, a presença do pensamento católico francês foi muito forte, principalmente as idéias do humanismo integral de Maritain, e este reflexo pode ser observado no itinerário mesmo do mais importante

Henri Michaux, Georges Duhamel, Jules Supervielle e Jules Romains, tendo sido este último presidente do PEN Internacional durante o período de 1936 a 1941. Sobre o PEN, consultar o livro de Marjorie Watts (1987).

¹¹ Dizia Alceu Amoroso Lima, em 1945, sobre a sua condição de discípulo de Maritain: “há vinte anos que me confesso seu discípulo. Há vinte anos que quase outra coisa não faço senão traduzir em português o que posso aprender do pensamento desse homem admirável dos nossos tempos. Há vinte anos que acompanho de perto, pelo coração e pelo entendimento, a marcha acidentada desse grande espírito pelo arquipélago agitado dos tempos modernos e nunca me arrependi senão do que não tenho sabido aproveitar dos seus ensinamentos.” (LIMA, 1945, p. 12)

¹² A relação que Maritain cultivou com diversos intelectuais latino-americanos tem singularidades próprias e a propagação de suas idéias entre nós ocorreu não tanto em razão de seu interesse particular em divulgá-las além França, mas principalmente devido à postura dos pensadores católicos da América Latina que, reagindo à intensa crise filosófica por que passava o catolicismo e ao intenso processo de secularização que ocorria no final do século XIX, procuravam por bases firmes, primeiramente no espiritualismo de inspiração bergsoniana, para depois seguirem a linha tomista, doutrina em que se insere o pensamento e a obra de Jacques Maritain e à qual se filiaram os chilenos Gabriela Mistral e Eduardo Frei, os venezuelanos Rafael Caldeira e Julio Ganzález, os argentinos Atílio Dell’Oro Maini e Raphael Pividal, e brasileiros como Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção, entre outros. De todo modo, seria em 1925 que pela primeira vez um artigo de Maritain viria a ser publicado em uma revista latino-americana, no caso a revista *Circular Informativa y Bibliográfica de los Cursos de Cultura Católica*, que era editada e divulgada pelo “Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires”, entidade criada em 1922 com a preocupação de formar a elite intelectual do catolicismo argentino. Em uma de suas edições de 1925 o artigo “Le rôle de la pensée allemande dans la philosophie moderne”, de Maritain, inauguraria a presença de suas idéias em periódicos latino-americanos. Antes disso, sua obra era praticamente ignorada deste lado do Atlântico (COMPAGNON, 2003).

meio de divulgação de idéias do centro, a revista *A Ordem*, conforme nos apresenta Mônica Velloso (1978) em seu texto sobre a história dessa revista.

Assim Amoroso Lima narrou o momento de seu encontro com o filósofo de Meudon:

Era tarde da noite. Recebera aviso de que o vapor atracara e se podia tentar a visita. O cais deserto. No tombadilho, ninguém. Só a luz amortecida das lâmpadas de bordo. Já ia partir quando vejo, de longe, emergir da penumbra uma cabeleira grisalha, quase branca, uma face pálida de alabastro, uns olhos muito azuis, de uma doçura e de um alcance inconfundíveis, tudo saindo de um “cache-nez” sombrio, pois a noite era fria e avançada (LIMA, 1945, p. 14).

Naquele instante, um misto de admiração e perplexidade tomou conta do anfitrião brasileiro: “conversamos um pouco, muito pouco. Toda grande emoção paralisa a palavra. Não encontrava nada a dizer a êsse homem que eu lia e seguia por mais de dez anos.” (*Idem*, p. 15)

Durante a sua permanência na cidade do Rio de Janeiro, que foi de apenas um dia, Maritain, então no apogeu de sua influência intelectual e espiritual¹³, foi conduzido até a Academia Brasileira de Letras (ABL), da qual mais tarde se tornaria Sócio Correspondente¹⁴, para pronunciar, ali, a conferência *Freudisme et Psychanalyse*¹⁵, que foi transmitida por algumas estações de rádio locais.¹⁶ Logo após, seguiu para o Centro Dom Vital, onde palestrou sobre “Ação e Contemplação”.

¹³ Afirma Alceu Amoroso Lima: “quando em 1936 fui receber Maritain, no navio que o levava da Argentina para a França, já era a um guia espiritual, mais do que a um mestre de metafísica, que nós nos dirigíamos” (LIMA, 1995, p. 49).

¹⁴ Em 1942, Maritain foi eleito para ocupar, na condição de Sócio Correspondente, a cadeira 16, cujo patrono havia sido José Bonifácio de Andrada e Silva. Teve como seus predecessores na vaga os italianos Giosué Carducci e Guglielmo Ferrero, primeiro e segundo ocupantes, respectivamente.

¹⁵ No ano seguinte a revista *A Ordem* publicaria esta conferência, em língua francesa, nas edições de abril e maio, onde aparece a seguinte epígrafe: “à Tristão de Athayde *hommage de fidèle amitié*” (MARITAIN, 1937).

¹⁶ Um fato curioso: em 1946, em seu artigo intitulado “Jacques e Raissa Maritain”, Gustavo Corção conta que fora um dos ouvintes radiofônicos da conferência proferida por Maritain na ABL, e que, ali, em seu quarto, de portas e janelas fechadas, ouvindo uma “voz deformada pelo rádio, distante, falando em língua estrangeira”, sobre um assunto que não lhe interessava e uma doutrina que lhe causava irritação, emocionou-se e chorou, pois sabia que, apesar dos desafetos temáticos, “aquela voz falava para êle como num sonho.” (CORÇÃO, 1946, p. 147)

Cumpridos os compromissos, Maritain regressaria à França com o sentimento de que a sua relação com o Brasil seria duradoura, como de fato o foi.¹⁷ Antes, porém, o navio em que viajava faria uma breve parada no porto da cidade de Salvador, esta que traria para o autor de *Humanisme Integral*, livro lançado naquele mesmo ano, uma grande surpresa, assim como ocasionou para aqueles que lhe recepcionaram na capital do Estado da Bahia: Alberto Guerreiro Ramos, então com 21 anos de idade, e Afrânio dos Santos Coutinho, com 25 anos.¹⁸ À época, tanto Guerreiro Ramos quanto Afrânio Coutinho gozavam de boa reputação intelectual em Salvador, publicando regularmente ensaios em revistas e jornais de circulação local e nacional. Eles também estavam plenamente a par das principais idéias e conflitos geracionais que atingiam os jovens intelectuais franceses. Afrânio, por exemplo, conhecia de perto as obras de Jacques Maritain e Daniel-Rops, nos quais buscou inspiração para denunciar a crise espiritual do mundo e do homem modernos.¹⁹ Guerreiro Ramos, embora também houvesse escrito alguns ensaios na mesma direção que o seu conterrâneo, adotava uma postura de depoente, de um alguém que sentia em sua existência pessoal o ardor dessa crise, e os poemas por ele publicados denunciavam uma condição espiritual humana degradante, tal como narrada em *O drama de ser dois*.

Em seu depoimento de 1981, Guerreiro Ramos narrou o seu encontro em Salvador com o filósofo francês:

(...) nós sabíamos, pelo jornal, que o navio traria o grande filósofo Jacques Maritain. Fomos ao navio e mandamos chamá-lo. Naturalmente, ele não esperava que pudesse ter um contato com intelectuais na Bahia. Ele veio, e nós nos apresentamos como seus leitores. Eu me lembro até hoje: uma figura angélica, o Maritain, um rosto iluminado. Saímos pela cidade – acho que o navio ficou lá umas nove horas, uma coisa assim –, e ele ficou surpreso com o conhecimento acurado que nós tínhamos da sua obra. (...) Éramos, o

¹⁷ Em uma de suas últimas entrevistas antes de falecer e que fora concedida ao brasileiro Antônio Carlos Vilaça, Maritain viria a admitir que o Brasil e os Estados Unidos seriam os países em que houve maior influência de sua obra. Se isso foi possível, podemos acrescentar, os méritos cabem à figura de Tristão de Athayde (VILAÇA, 1973).

¹⁸ Sobre este encontro, Afrânio Coutinho se pronunciou algumas vezes (COUTINHO, 1988 e 1990).

¹⁹ É importante ressaltar que foi Afrânio Coutinho quem traduziu para o português o livro *Humanisme Integral*, de Maritain, de quem também foi aluno na *Columbia University*, em New York.

Afrânio Coutinho e eu, as principais pessoas que estavam lá (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 3).

Foi ali, em 1936, que o jovem Guerreiro Ramos passou às mãos de Maritain um exemplar de seu livro de poesias para que o mesmo fosse entregue a Nicolas Berdyaev (ou Berdiaeff), filósofo e teólogo russo que se dedicou à temática da liberdade e do ato criador, entre outras, e cujo pensamento possui um caráter marcadamente existencial e personalista, erigido a partir da crença de que há uma união misteriosa entre Deus e Homem, que tem na figura de Cristo a sua maior manifestação. Berdyaev residia, desde 1925, na capital francesa, e mantinha grande amizade com Maritain.²⁰ É certo que *O drama de ser dois* chegou às mãos de Berdyaev, pois, anos mais tarde, este lhe remeteu uma carta, onde agradecia ao escritor baiano o envio do livro, que chegou à França acompanhado de uma foto e de um breve ensaio acerca de sua filosofia existencial. Na carta, Berdyaev pedia desculpas pois, devido a falta de domínio da língua portuguesa, não possuía ele meios de ler aqueles escritos. No mesmo envelope, mandou uma foto autografada, como demonstração de seu apreço à pessoa de Guerreiro.²¹

²⁰ Sobre a relação entre Berdyaev e Maritain consultar, de Berdyaev (1962).

²¹ Em 1948, ano da morte de Berdyaev, Efrain Tomas Bó, amigo de Guerreiro Ramos, escreveu um artigo para o jornal *A Manhã* onde tornou pública a correspondência mantida entre o filósofo russo e aquele baiano de Santo Amaro da Purificação (BÓ, 1948). Tratava-se de uma carta “cordial e amiga”, na qual o filósofo falava “de sua preocupação dominante sobre a filosofia da pessoa”, além de recomendar a leitura de livros de Maritain, Amaud Dandieu, Mounier e Jean Wahl, todos versando sobre o mesmo tema. No mesmo artigo, Tomas Bó também divulga uma carta escrita pela cunhada de Berdyaev, Eugenie Rapp, que, vasculhando a escrivaninha de Berdyaev após a sua morte, encontrou uma carta que lhe tinha sido enviada por Guerreiro em 1939. Na correspondência de Eugenia, datada de 18 de julho de 1948, havia um pedido para que Guerreiro Ramos escrevesse um artigo, a ser publicado em livro dedicado à memória de Berdyaev, sobre os aspectos das obras e do pensamento daquele filósofo que maior influência teve no Brasil. O artigo nunca foi escrito.

Capítulo 3

O Drama de Ser Dois, um drama pessoal²²

*O Drama de ser dois*²³ se apresenta como uma confissão, em forma poética, da peregrinação íntima do autor para descobrir, em si, a presença divina. Fundamental para essa experiência pessoal foi a filosofia existencial e personalista de Nicolas Berdyaev, para quem o livro foi dedicado, com a seguinte epígrafe: “a Nicolas Berdiaeff, atravez de cujas obras eu cheguei ao Cristo e a todos os homens que se procuram.” (GUERREIRO RAMOS, 1937a) Na verdade, Berdyaev exerceu grande influência sobre Guerreiro Ramos, tanto do ponto de vista pessoal quanto intelectual, e este fato tem ficado à margem dos trabalhos sobre este sociólogo e sua obra. Em 1981, em entrevista, ele destacou a relevância que o filósofo russo teve em sua vida. Segundo afirmou, de todos os

²² A expressão “drama de ser dois” encerrava em seu significado primeiro uma tragédia pessoal, no caso a vivenciada pelo poeta Guerreiro Ramos. No entanto, apropriações dessa expressão fizeram com que o seu significado extrapolasse a particularidade daquela vida a que ela se referia. Darcy Ribeiro a utilizou para se referir à situação dramática a que estava exposto o **mulato** brasileiro, que, segundo o antropólogo, experimentava “dois mundos conflitantes”, ou seja, por um lado, o mulato participava do **mundo do negro**, mas era por este rechaçado; de outro lado, ele também vivenciava o **mundo do branco**, que o rejeita. Assim, concluía Darcy Ribeiro, era exatamente nessa condição dual de existir que o mulato humanizava-se, quer dizer, tornava-se humano “no drama de ser dois, que é o de ser ninguém.” (RIBEIRO, 1995, p. 223). Costa Pinto, bem antes do antropólogo e ex-senador, ao abordar a questão das “elites negras” no Brasil dos anos 50, deu destaque a dois tipos dessa elite. Em primeiro lugar a “antiga elite negra”, que teria no poeta Cruz e Souza o seu tipo paradigmático. Esta, procurando “esquecer” que era negra, assumia uma estratégia de inserção social que prezava e assimilava o padrão de gosto, estilo e forma do homem branco europeu, o que a levava a vivenciar o drama da dualidade. Tal estratégia, segundo o autor, estaria fadada ao fracasso, haja vista que o negro, “quando já está quase convencido disso [ou seja, do seu embranquecimento], uma querela insignificante, um bate boca na rua, um fato qualquer [...] gera um comentário, um apelido, um riso, um olhar às vezes, que rasga de chofre a realidade diante dele, coloca-o de novo no **seu lugar** e ele sente, então, com extrema intensidade, o ‘drama de ser dois’”. A segunda elite negra era aquela que vinha se configurando na sociedade brasileira do final da primeira metade do século passado, e que, em razão de sua diversidade de atuação no conjunto social, Costa Pinto as designou como as “novas elites negras”. Estas, por procurarem ascender “afirmando-se como negras”, fazendo apologia da “negritude”, já não estariam expostas ao drama da dualidade, ao “drama de ser dois”. Nessa nova elite negra, Alberto Guerreiro Ramos ocupava lugar de destaque. (COSTA PINTO, 1998, p. 241). (grifos no original)

²³ O livro data de 1937 e nele não são indicados os editores e o lugar em que a edição foi impressa. Muito provavelmente o próprio Guerreiro Ramos tenha custeado a sua publicação.

autores com os quais mantinha afinidades intelectuais no final dos anos 30 e início dos anos 40, somente a figura de Nicolas Berdyaev, o filósofo da existência, “permaneceu”. A influência de Berdyaev, disse ele, foi “de caráter pessoal, da minha formação, das minhas emoções. (...) eu encontrei aquele homem numa idade imatura, e ele me educou; fico cada vez mais encantado, nunca cessou.” (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 18). E ainda: ele foi “uma grande influência [...], uma influência irrestrita”; não houve “nenhuma influência mais poderosa do que a do Berdyaev” (*Idem Ibidem*).

De acordo com a filha de Guerreiro Ramos, Eliana Nascimento, os reflexos das idéias de Berdyaev podem ser percebidos, inclusive, no último livro de seu pai: “para quem ler Berdyaev, afirmou ela, torna-se claro a extensão dessa influência que culminou em *A nova ciência das organizações* (E. NASCIMENTO, 1983, p. 145). Realmente, tem razão Eliana Nascimento, pois é notória a presença da antropologia filosófica de Berdyaev naquele livro. O fato, portanto, tem relevância e requer uma análise mais aprofundada. Por ora, no entanto, importa aqui elucidar, não o último livro de Guerreiro Ramos, mas o primeiro, *O drama de ser dois*. Assim, para compreendermos mais adequadamente o livro de poesias escrito por nosso jovem poeta, faz-se necessário recorrer à filosofia berdyaeviana, mesmo que brevemente.

* * *

No centro da filosofia de Berdyaev figura o mais profundo e fundamental dos enigmas: o **enigma do homem**. Ter posicionado a problemática do homem no núcleo filosófico significou para ele adentrar por outras questões humanas associadas entre si, como a da liberdade, da criatividade, da personalidade ou da pessoa, do espírito e da história, envolvendo estudos na área da filosofia da religião, filosofia da história, filosofia social e da ética. Todos os esforços dos estudos de Berdyaev convergiam para um mesmo e único tema – a existência do homem, o que conferia à sua filosofia um caráter marcadamente existencial e personalista. Não obstante isso, o autor rejeitava o rótulo de filosofia existencialista, preferindo **filosofia do espírito**, uma vez que era grande o desgaste que o termo existencialismo possuía na Europa do segundo quarto do século XX, principalmente devido à vinculação, na época quase exclusiva, com a

filosofia de Jean-Paul Sartre, a quem Berdyaev fortemente combateu, negando, de modo incisivo, que a filosofia sartreana fosse, como queria o seu autor, uma filosofia existencial.²⁴

Para Berdyaev, uma verdadeira compreensão humana não poderia deixar de considerar a vinculação que homens e mulheres possuem com a divindade, em outras palavras, a dimensão espiritual humana, esta que, para ele, ocuparia o mais alto degrau na hierarquia das questões humanas. Assim, qualquer reflexão filosófica que não se tivesse em conta essa intimidade, que desconsiderasse o fato de o humano ser, acima de tudo, espírito, não forneceria um conhecimento verdadeiro sobre o homem, a mulher, a natureza e sobre Deus. Deste, e de outros pontos, como veremos logo abaixo, partia a crítica berdyaeviana ao reducionismo por ele indenticado na antropologia bíblica do Velho Testamento, na antropologia cristã dos pensadores católicos-romanos, na antropologia protestante da escola de K. Barth, na antropologia biológica e na antropologia social construída pelas idéias psicológicas e sociológicas inspiradas em Freud, Jung, Adler, Marx, Comte e Durkheim, assim como nas filosofias antropológicas de autores como Nietzsche, N. Hartmann e M. Scheller, todas elas insuficientes, na avaliação de Berdyaev, para que se pudesse realmente compreender o homem/mulher e Deus.²⁵

Face às restrições a todas essas teorias e saberes antropológicos acima citada, somente o Cristianismo era portador de uma antropologia que atendia à concepção de homem advogada por Berdyaev. Foi o surgimento do cristianismo que, na visão do autor, proporcionou ao homem a sua libertação do “poder das forças cósmicas” e dos “espíritos e demônios da natureza” pois, ao afirmar que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, o Criador, e ao admitir que Deus Se fez humano via o Seu Filho, Cristo, o Deus-Homem, o cristianismo vinculou o Homem diretamente a Deus e, assim, o pôs, definitivamente, no reino do espírito,

²⁴ Sobre algumas das principais críticas deferidas por Berdyaev à filosofia de Sartre, consultar Berdyaev (1949). Para obter uma visão mais completa das discordâncias entre os dois filósofos, ver McLachlan (1992.).

²⁵ Não entraremos aqui nos detalhes da crítica que Berdyaev teceu a essas várias antropologias. Para sabê-los, consultar, principalmente, Berdyaev (1960, p. 45-83) e Berdyaev (1936b).

de onde provêm seus elementos essenciais (BERDYAEV, 1936b, p. 2). Portanto, foi graças à antropologia desenvolvida pelo cristianismo que se descobriu uma concepção de Homem enquanto um ser que cria, um ser que é portador da imagem e semelhança do Grande Criador que é Deus. Operando desta forma, o cristianismo seria a única filosofia antropológica a admitir que o Homem, assim como Deus, “é um ser livre e espiritual, capaz de pairar sobre a natureza e de dominá-la” (BERDYAEV, 1960, p. 49). No entanto, adverte Berdyaev, ainda não se havia conseguido extrair as corretas conseqüências dessa forma de se refletir o humano. Santo Agostinho, Lutero, Calvino, Santo Tomás de Aquino e todos os Escolásticos, apesar de suas grandes contribuições para o desenvolvimento das vertentes católicas e protestantes, nenhum deles, de fato, conseguiu revelar o verdadeiro significado antropológico subjacente ao cristianismo. Esta convicção de Berdyaev estava ancorada no fato de que tanto esses pensadores quanto os citados no parágrafo anterior não haviam elaborado um conhecimento sobre o Homem que correspondesse à sua “experiência espiritual”.²⁶ Segundo seu entendimento,

²⁶ Façamos aqui duas breves ressalvas. A primeira diz respeito à correspondência fundamental que Berdyaev acreditava ter entre a vida e a obra de um filósofo, relação esta central na sua epistemologia. Em seu livro autobiográfico, *Dream and reality* (1962), é exatamente isso que este filósofo russo procurou afirmar, ou seja, que toda especulação, melhor dizendo, todo conhecimento filosófico e religioso, este principalmente, guarda íntima relação com a própria vida, a vida espiritual, que significava, para o nosso filósofo, a vida mais real. Em suas palavras: **“as realidades espirituais, diz ele, são reveladas na vida espiritual. [...] a vida espiritual não é o reflexo de uma realidade qualquer, ela é a realidade mesma. [...] o divino se mostra nela”** (BERDIAEFF, 1933, p. 34-35) (grifos do autor). Aqui se mostra a grande influência que sobre Berdyaev tiveram os místicos, tais como Jacob Boehme, Meister Eckhart, Angelius Silesiu, Tauler, entre outros. Da mesma maneira, o existencialismo e o personalismo de Berdyaev o levava a acreditar nessa forte e inabalável vinculação entre subjetividade e filosofia, entre vida e conhecimento. Neste ponto, muito inspirado em Kierkegaard, mas não apenas nele, a defesa que faz Berdyaev é a da presença viva e marcante do filósofo no decurso de toda a sua especulação. Não há distinção, portanto, entre a vida e a obra, entre a obra e a personalidade do filósofo. Exemplificando com os nomes de Santo Agostinho, Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, Berdyaev afirma que toda filosofia de valor, ou melhor, “toda verdadeira filosofia leva a marca da personalidade de seu autor” (BERDYAEV, 1960, p. 26). Assim, uma verdadeira filosofia traz consigo o tormento do sentido da vida e do destino pessoal que persegue o filósofo, pois que toda filosofia de cunho verídico tem o seu início na reflexão do filósofo sobre o seu destino pessoal (*Idem*, p. 26). Esta seria a marca da antropologia que perpassa a teoria do conhecimento de Berdyaev. A faculdade de apreensão, diz ele, “é essencialmente do ego”, ou seja, do homem como existência concreta, como uma personalidade (*Idem*, p. 27). O homem concreto, é ele quem, de fato, conhece, e não o espírito universal ou a razão universal, tampouco o sujeito impessoal. Filosofia e destino, eis a cumplicidade à qual Berdyaev queria despertar a atenção e que procurou elucidar, demonstrativamente, em seu livro autobiográfico. A segunda ressalva diz

Como imagem e semelhança do Criador, **o homem também é criador** e é chamado para a cooperação criativa no trabalho de Deus. O homem não é meramente um ser pecador sofrendo pelo seu pecado, não é meramente um ser racional, um ser social e em desenvolvimento, não meramente um ser doente com o conflito com a sua consciência e inconsciência, mas, primeiro e antes de tudo, *ele é um ser criativo*. Mas isso pode implicar em uma simples e unilateral definição de homem como fabricante de ferramentas [*homo faber*]. Contudo, **o homem somente pode ser criativo se ele tem liberdade**. Há dois elementos na natureza humana, e é a combinação e interação deles que constitui o homem. **Há nele o elemento primitivo, a liberdade potencial completamente indeterminada, que se origina no abismo do não-ser, e o elemento determinado pelo fato de o homem ser imagem e semelhança de Deus, uma idéia de Divino que a sua liberdade pode realizar ou destruir** (BERDYAEV, 1960, p. 53). (os destaques em itálico são do original, os em negrito, nossos).

Em assim pensando, Berdyaev partiu para a elaboração de uma filosofia antropológica, tendo por base, como dissemos, o enigma do Homem. Era sua opinião que o mistério humano não somente coloca em “questão o problema de uma antropologia filosófica, mas também o problema do antropologismo ou antropocentrismo de toda filosofia” (BERDYAEV, 1936b, p. 6). Neste sentido, ele fazia sérias reservas ao “antropocentrismo” da Renascença, ou dizendo de outra forma, ao fato de o “homem renascentista” ter colocado a si próprio no centro do universo. Suas reticências não diziam respeito à experimentação e libertação da criatividade que a época renascentista proporcionou, esta que foi, em sua opinião, o que de melhor a Renascença nos proporcionou, mas principalmente devido à ruptura, à quebra dos laços do Homem com Deus. Em sua opinião, o homem renascentista é um tipo humano sem laços espirituais, um tipo humano que, ao eleger-se como o fim de si mesmo, retirou de si o essencial, Deus, o que acabou por inaugurar um período de degenerescência, de desumanização do Humano. Esta posição do autor, porém, não implicava na negação ou mesmo impossibilidade de uma filosofia antropocêntrica, mas, pelo contrário, na afirmação de uma

respeito a Guerreiro Ramos e a sua crença nessa mesma vinculação entre vida e obra. Pouco antes de falecer, o sociólogo, quando comentava sobre a importância de Berdyaev em sua vida, afirmou em entrevista que estava a escrever um livro no qual contaria a sua “história intelectual, sem narração de fatos”, cujo título seria *Teoria e destino* (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 6). O livro, como é sabido, não chegou a ser escrito. Contudo, quando passamos em revista a trajetória de vida e intelectual do sociólogo, fica patente tal vinculação.

filosofia fundada na noção de Deus-Homem, na existência concreta da Pessoa Divina-Humana que foi Cristo, recuperando, assim, para o centro das indagações filóficas, a dimensão espiritual humana.

Com o intuito de clarificar seu posicionamento filosófico, Berdyaev fazia a distinção entre dois tipos de abordagens filosóficas, a partir de uma “dualidade dos princípios fundamentais” (BERDYAEV, 1938, p. 24). A primeira abordagem adota os seguintes princípios: o primado da liberdade sobre o ser, o primado da existência subjetiva sobre o mundo objetivo, dualismo, voluntarismo, dinamismo, ativismo e sentimento de criação, personalismo, antropologismo e filosofia do espírito. A segunda, por sua vez, abraça outros: o primado do ser sobre a liberdade, o primado do mundo objetivo sobre existência, monismo, intelectualismo, estatismo, passividade e contemplação, impessoalismo, cosmologismo e naturalismo (*Idem Ibidem*). Na opinião do filósofo, quem escolhe a primazia do Ser sobre a liberdade opta pela “eliminação da tragédia” de Deus e do Homem²⁷, ao passo que quem escolhe a primazia da liberdade sobre o Ser faz da tragédia o postulado principal de sua filosofia.²⁸

É em consonância com a primazia da Liberdade sobre o Ser que está articulada a filosofia do trágico²⁹ berdyaeviana. Segundo pensava o autor, uma verdadeira metafísica não poderia dar primado ao ser, porque o ser não é o existente, mas uma abstração, um “produto do pensamento abstrato”, um predicado, de caráter totalitário, geral e universal, que não

²⁷ Sobre a questão da tragédia em Berdyaev consultar, principalmente, *The destiny of man* (1960).

²⁸ A filosofia de Berdyaev possui um caráter anti-ontológico e dinâmico, podendo ser também considerada como contraposta às teologias idólatras, que cometem o erro da idolatria quando identificam o Ser Absoluto da ontologia com Deus. Aliás, para este filósofo, Deus não pode ser o Absoluto, pois que o Absoluto, em verdade, é o inquieto, o indescritível e infinitamente fértil *Ungrund*. De todo modo, a idolatria teológica se dá de modo dual: por um lado, deificam o Ser enquanto realidade existente e, por outro, petrificam uma concepção limitada de Deus, uma vez que sobre Ele fazem imperar uma idéia estática. Deus transcende a qualquer limitação própria do Ser, não podendo, portanto, ser considerado um objeto, ou mesmo objetivado. Além disso, o conhecimento verdadeiro d’Ele somente pode ser vislumbrado pela via da experiência espiritual, que, por seu turno, unicamente pode ser apresentada ou descrita fazendo-se uso da linguagem simbólica dos mitos. Berdyaev considera que o próprio Deus se encontra, sempre, em processo, isto é, Ele é visto não como um ser ou como poder, mas como uma personalidade que se encontra, sempre, assim como os próprios seres humanos, em constante atualização (BERDYAEV, 1935, p. 148; BERDYAEV, 1952).

possuí vida interior (BERDYAEV, 1944, p. 75). Diferentemente, o Eu é mais primário que o ser, pois ele é existente, é concreto, é espírito, e este é, em essência, liberdade (BERDIAEFF, 1933). Aliás, a liberdade é cêntrica na antropologia filosófica berdyaevia³⁰ e, para justificá-la, o filósofo recupera do pensamento do místico alemão Jacob Boehme a noção de *Ungrund*³¹, que quer significar uma espécie de abismo pré-existencial, onde tudo se encontra em situação de pura potencialidade e liberdade. O *Ungrund* não é nada e a sua noção não é um conceito, mas um mito, ou melhor, um símbolo que expressa a verdade fundamental sobre uma existência que é incapaz de ser anunciada em um arranjo conceitual objetivo (BERDYAEV, 1945, p. 54). Nele co-existem todas as oposições, antíteses e antinomias em um estado de irrealização e, ao mesmo tempo, de pura potencialidade, de tal modo que elas somente emergem do *Ungrund* uma com a outra, e suas identidades se relevam exclusivamente por intermédio de seu outro (BERDYAEV, 1930).

Inspirado nessa noção boehmeana, Berdyaev criou a sua concepção di-polar de realidade última, onde se encontram, em estado de completa indiferenciação, pólos opostos, como unidade e multiplicidade, identidade e diferença, passividade e atividade, positividade e negatividade, Ser e Nada, e tantos outros possíveis (McLACHLAN, 1992, p. 120-126). Assim, por considerar que toda realidade e possibilidade estão contidas em uma unidade primeira, que é o *Ungrund*, não há, na metafísica berdyaevia, uma distinção ontológica entre seres humanos e Deus, entre Ser e consciência, tal como se percebe nas metafísicas tradicionais. Na verdade, o *Ungrund* é anterior à pessoa de Deus, sendo para Ele um eterno mistério, pois que precede à própria consciência que Deus vem a adquirir de Si, o que não quer dizer que o não-fundamento seja o criador pessoal de Deus, mas somente o absoluto em si mesmo, o *locus* principiante da vida divina e do processo de autocriação e revelação

²⁹ Para saber das possíveis implicações dessa concepção de tragédia para a filosofia política, consultar O'SULLIVAN (1998, p. 79-99).

³⁰ Aliás, há quem denomine Nicolas Berdyaev de “apóstolo da liberdade”, como o faz Michael Vallon (1960).

³¹ Em seu significado literal, *Ungrund* quer dizer “não-fundamento”.

do Ser e do Divino.³² Deus, portanto, origina-se do *Ungrund*, emerge como Pessoa, harmonizando em Si todas as di-polaridades.³³ Tal como Deus, os seres humanos também se originam do *Groundlessness*³⁴, mas estes não conseguem, de modo constante, aquela harmonização. É no *Ungrund* que Deus e os seres humanos “exercitam uma liberdade infinita” (CLARKE, 1950, p. 88).

De acordo com Berdyaev, a liberdade **é**. Deste modo, não deriva de nada nem é equivalente a nada. Ela é primal; está na origem de tudo; é anterior a Deus, pois se encontra no mais profundo de toda profundidade (*Ungrund*), não comportando qualquer essência. Logo, não é ela uma criação ou uma doação de Deus, sequer determinada por Ele. Por assim pensar, Berdyaev identifica o *Ungrund* com a liberdade primordial (*Meonic Freedom*), que precede, como vimos, a todo o Ser, a todas as determinações ontológicas. A liberdade meônica não é luz nem escuridão, nem bem nem mal. Fora do *Ungrund*, todas as coisas vêm-a-ser, e isso implica no fato de a liberdade, que nele se encontra em estado de total indeterminação e potencialidade, vir a se objetivar tanto em bem como em mal (BERDYAEV, 1935, p. 160-161).

A liberdade possui dinâmica e dialética interior, arrastando consigo a possibilidade de sua própria tragédia, de sua autodestruição, pois que nela, em estado de potência, convivem dois modos de vir-a-ser ou duas liberdades (BERDYAEV, 1928). No primeiro caso, trata-se de uma liberdade primeira, que é irracional, anárquica, liberdade do caos, que antecede a razão³⁵ e o conhecimento da verdade, possuindo, assim, um

³² Há aqui uma diferença no modo como Berdyaev e Boehme pensam o não-fundamento. Para o místico alemão, o *Ungrund* se situa nas profundezas de Deus, no eterno silêncio. Já para o filósofo russo, o *Ungrund* encontra-se tanto nas profundezas de Deus quanto fora Dele.

³³ Há quem veja similaridades entre o modo como Berdyaev emprega a noção de *Ungrund* para ilustrar processo, liberdade e criação, com o princípio metafísico da criatividade de Alfred N. Whitehead (HARSTHORNE, 1957).

³⁴ Berdyaev faz uso desse termo como um sinônimo para *Ungrund* (BERDYAEV, 1945, p. 54).

³⁵ Para o filósofo russo, essa primeira liberdade passou despercebida na filosofia grega, principalmente em Sócrates, Platão e Aristóteles, que reconheceram apenas a liberdade apreendida pela razão. Entre eles, a única exceção foi Epicuro, o qual, segundo Nicolas Berdyaev, reconheceu na liberdade um caráter de indeterminação, associando-a à noção de **chance**. O pensamento grego, portanto, dificulta o conhecimento da liberdade primeira, da liberdade irracional e indeterminada, dado que qualquer

caráter nitidamente niilístico, dado que pode criar, simultaneamente, o bem e o mal. No segundo caso, a liberdade segunda, que é racional, liberdade na verdade e no bem, liberdade em Deus, a qual está relacionada com a questão do sentido, do significado da vida. Entre essas duas liberdades se desenrola a tragédia humana, isto é, o destino dos homens e das mulheres, suas dolorosas e sofridas peregrinações, que são determinadas em razão da liberdade. Podemos dizer, neste sentido, que a liberdade é, para homens e mulheres, um fardo, uma legítima antropodicéia, pois que, em total liberdade, ou seja, no exercício existencial da liberdade primeira, os homens e as mulheres procuram justificar a si mesmos e a Deus; eles buscam vencer as oposições, antíteses e antinomias a que estão expostos nas profundezas do *Ungrund*, porque a luta entre o demoníaco e o divino, entre a luz e a treva, faz-se presente no fundo do ser homem, nas últimas profundezas do espírito. Por sua vez, a liberdade segunda aponta para o sentido da existência, o qual pode direcionar para a criação de comunidades que visam um ideal comum, como também para um ideal em si mesmo, instigando os homens e as mulheres a procurar sua realização pessoal em meio ao social. Esta liberdade, portanto, faz com que os seres humanos procurem superar o estado egoístico e auto-destrutivo a que leva a liberdade primeira.

À luz dessa explicação, o mal, para Berdyaev, não possui natureza exterior ou social, mas metafísica. Ele se encontra depositado na profundidade da natureza humana, na sua liberdade irracional, na destruição ou desistência do homem em realizar em si o princípio divino, que, como vimos acima, consiste em um dos elementos da natureza humana. O mal está ligado à opção humana, à personalidade, e somente ela pode criar o mal e responde por ele. Segundo Berdyaev, “Deus existe justamente porque o mal e o sofrimento existem no mundo. A existência do mal é prova da existência de Deus. Se o mundo consiste unicamente no bom e no bem, então Deus seria inútil, o próprio mundo seria Deus. Deus é porque o mal é. O que significa que Deus é, porque a liberdade é.”

utilização do recurso racional para a sua compreensão acaba por objetivá-la, racionalizá-la, e isso, explica o autor, implica em destruí-la enquanto liberdade mesma,

(BERDYAEV, 1960, p. 23) Um mundo regido unicamente pelo bem e pelo bom, um mundo determinado a operar de modo harmônico seria, para Berdyaev, “um mundo sem Deus, um mecanismo racional” em que os seres humanos seriam levados a viver sem escolha (*Idem Ibidem*).

Toda possibilidade de realização do bem advém do risco da opção humana, por isso que a liberdade é, para o homem, responsabilidade, e escolher entre o bem e o mal significa procurar superar a tragédia da liberdade. Mas vale lembrar que, mesmo que o homem venha a escolher a liberdade no seio do bem, a liberdade em Deus ou liberdade segunda, ele não está imune ao mal, pois que este se encontra radicado nas profundezas da natureza humana, na sua liberdade irracional, da qual o homem também é filho. Por isso é que se apresenta sempre, para homens e para mulheres, a possibilidade de sua queda, a possibilidade do pecado, de sua autodestruição, muito embora, do mesmo modo, haja a possibilidade da graça e da salvação que Deus concede a seus Filhos.

Devido à dupla origem do homem, a sua tragédia se desenrola, negativamente, no abismo (*Ungrund*) em que a liberdade reside, e, positivamente, na unidade Deus-Homem, cuja síntese foi Cristo.³⁶ Para Berdyaev, isso significa dizer que a tragédia humana se situa entre o paraíso e o inferno (*Idem*, p. 284). Exilado do paraíso e carregando vividamente consigo as “lembranças e o sonho do paraíso”, o homem é uma criatura que vive atormentada pelo “pressentimento do inferno”, pela sua forte presença espiritual (*Idem Ibidem*). Assim, desse dilema de ser dois, de pertencer a dois mundos, deriva o caráter eminentemente dual, contraditório e paradoxal que possuem todos homens e mulheres; daí provém o elemento trágico que faz com que os seres humanos sejam criaturas mal-adaptadas ao mundo em que vivem. Nas palavras do autor:

uma vez que o mistério que envolve a liberdade se impõe como uma barreira ao pensamento racional.

³⁶ Não se trata, exclusivamente, de uma tragédia oriunda da “batalha entre o bem e o mal”, como talvez possa ter ficado subentendido, mas de “alguma coisa mais profunda”, como disse Berdyaev, de contendas “entre valores que são igualmente bons.” (BERDYAEV, 1960, p. 47)

Como uma **entidade pertencente a dois mundos** e capaz de **autodesenvolvimento**, o homem é um **ser autocontraditório e paradoxal, combinando pólos opostos dentro de si**. De maneira igual, ele talvez diga ser baixo e elevado, fraco e forte, livre e escravo. A enigmática e contraditória natureza do homem é devida não somente pelo fato de ele ser uma criatura decaída – um **ser terreno com lembranças do paraíso e reflexos da luz divina** – mas também em razão de ser ele filho de Deus e do não-ser, da liberdade meônica. Suas raízes estão no paraíso, em Deus, e também na mais profunda das profundidades (BERDYAEV, 1960, p. 46). (grifos nossos)

Se em sua abordagem metafísica o *Ungrund* apresenta-se para o autor de *Solitude and Society* como o ponto de emanção primeiro de todas as coisas e seres, sendo a partir dele que o filósofo inicia o seu pensamento transcendental, ao realizar a sua abordagem existencial, no entanto, o eu (*moi* ou *ego*) é o ponto inicial de onde migra a liberdade e do qual parte o autor para refletir sobre epistemologia, existência e outros temas. Procede, deste modo, porque, segundo pensa, o eu é “primitivo”, “primário”, simboliza a existência individual original, relativamente ao mundo, não podendo ser deduzido de nada, tampouco reduzido a algo – o eu “pertence” e está radicado na existência (BERDYAEV, 1938, p. 87). Também, por ser “sinônimo de liberdade” (*Idem Ibidem*), por implicar, sempre, em liberdade, o eu aparece na filosofia existencial berdyaeoviana como o ponto fundante das possibilidades humanas, ou seja, é ele o centro de onde emana a liberdade dos atos humanos e de onde a própria consciência vem à tona.³⁷

Essa concepção do eu em Berdyaev torna-se mais clara se recorrermos à imagem do *Ungrund* para entendê-la. Na origem, não há linhas de demarcação ou de delimitação precisas entre o eu e a totalidade, pois que ambos encontram-se, ali, imbricadamente indistintos. O eu e o todo, o todo e o eu não apresentam, em princípio, qualquer distinção ou individuação, formando uma unidade indiferenciada. Apenas posteriormente a dualidade acontece, quando o eu, mediante a

³⁷ Berdyaev discordava fortemente daqueles que advogavam a precedência da consciência sobre o eu. Esta foi a principal crítica que ele dirigiu a Sartre (McLACHLAN, 1992). Relativamente à afirmação *cogito ergo sum*, de Descartes, Berdyaev a considerava como um erro gravíssimo, pois que ele deduziu a existência do eu (*ego*) de alguma coisa, no caso, o pensamento. Para Berdyaev, “eu não existo porque eu penso, mas eu penso porque eu existo”, ou melhor, “eu existo, rodeado de todos os lados pelo infinito impenetrável, logo penso” (BERDYAEV, 1938, p. 87).

consciência – que lhe é inerente, mas que somente surge por intermédio de “um ato intuitivo do eu humano em relação a si mesmo” (BERDYAEV, 1960, p. 69) –, emerge, postando-se, pela primeira vez, como um eu distinto do não-eu.³⁸ Ao mesmo tempo em que o eu adquire consciência de si, em que se descobre exclusivo e particular, ocorre a tomada de consciência dos outros eus, os quais também se postam como algo “único e distinto”, entidades à parte que admitem “a existência de outros eus”, sem com eles se assemelhar ou identificar (*Idem*, p. 90). Eis a forma específica de sociabilidade à qual o eu está posto, desde as profundezas metafísicas.³⁹

O eu, o existente primal, no entanto, procura definir-se, alcançar estados espirituais mais avançados. Esse seu processo de definição ocorre, segundo Berdyaev, de modo antinômico, como o imutável em vias de mudar:

Não poderia mudar no tempo, atualizar-se, caso não tivesse algum suporte na sua mudança, se esse sujeito que muda não permanecesse e persistisse ele próprio. Sem cessar o eu se desdobra, muda de rosto, mas fica ele próprio uno e único. Pode estreitar-se ou dilatar-se, cada um de nós compreende um eu mais estreito e um eu mais vasto, mas o eu em si pode ser definido como a unidade permanente sob todas as mutações, o núcleo extra-temporal que não pode receber nenhuma determinação de outra coisa senão de si mesmo. As mutações sofridas pelo eu podem ser determinadas extrinsecamente, mas ele próprio não pode ser determinado de fora pelo não-eu. Não é determinável senão de dentro e a toda ação extrínseca responde ativamente, determinando-se (BERDYAEV, 1938, p. 89).

O eu é chamado a empenhar-se no desenvolvimento espiritual; a ele compete a realização da personalidade, a concretização da pessoa humana, que representa o modo de ser mais alto, espiritualmente falando, na filosofia berdyaeviana. Mas para que o eu possa cumprir essa sua missão, duas condições foram destacadas pelo filósofo: em primeiro lugar,

³⁸ Diz Berdyaev que a partir do momento em que o eu adquire consciência de si como um eu, permanecerá a sua consciência em tensão dialética interminável com o não-eu, ou seja, ela guardará consigo, relativamente ao não-eu, “um sentimento de servidão e de dependência”, dado que a ela compete a responsabilidade de manter a “unidade” do eu e de distingui-lo do “não-eu” (BERDYAEV, 1960, p. 89).

³⁹ A consciência, diz Berdyaev, “emerge por meio do encontro e da interação das mentes, origina-se da necessidade de distinção e, ao mesmo tempo, para a unidade e para o

faz-se necessária a fuga de toda tentativa de objetivação e de socialização que sobre ele incidem ou sobre os outros ele faz acontecer, ou seja, o eu deve resistir a toda e qualquer forma de instrumentalização social, e, em segundo lugar, ele deve transcender a si mesmo, sair de si para ir ao encontro do outro e dos outros, do tu, do seu próximo, do mundo e de Deus (*Idem*, p. 91). Tais condições são imperativas, pois, por um lado, toda objetivação é desencontro, desnaturalização, apropriação e, por outro, toda socialização é renúncia, é desistência de ser. No problema da objetivação e da socialização reside a decadência do homem e do mundo, uma decadência que procura arrastar o eu para o isolamento quase absoluto. Como disse Berdyaev, “o mundo produzido pela objetivação é um mundo decaído, um mundo enfeitado, o mundo dos fenômenos e não dos seres existentes. A objetivação aliena e desune” (*Idem*, p. 61); ela “destrói vida e ser” (BERDYAEV, 1960, p. 11), constringendo o homem “a agregar-se e a acorrentar-se aos outros e ao que lhe é estranho” (BERDYAEV, 1938, p. 61); ela deixa “o homem na sua solidão” (*Idem Ibidem*), sem que possa de lá retirá-lo:

Enquanto o homem não se sente em casa, enquanto ele não se encontra no mundo de sua existência autêntica, enquanto os outros homens são por ele sentidos como pertencendo a um outro mundo, estrangeiro, que não é o seu, o mundo e os outros homens serão para ele objetos, farão parte do mundo objetivado da necessidade. [...] diante do objeto, diante de todo o objeto, e sejam quais forem os laços com ele, o eu está sempre só (*Idem*, p. 92).

Similarmente ao que ocorre na objetivação e na socialização, é a solidão o estado existencial que toma o eu caso ele se negue a exercer a sua transcendência, caso ele se recuse a sair de si para ficar, definitivamente, ensimesmado, a viver de modo egocêntrico.⁴⁰ No entanto, adverte Berdyaev, a solidão não é, de modo algum, um mal absoluto, ou mesmo um mal, para o homem. Trata-se, a solidão, de “um direito sagrado” que o homem possui, pois ali, naquele estado, o eu exercita a

entendimento mútuo – isto é, a consciência é social desde a sua origem. A censura da consciência é uma censura social.” (BERDYAEV, 1960, p. 69)

⁴⁰ Vale dizer que o eu experimenta a solidão não exatamente em razão de seu recolhimento, isto é, em sua própria existência, mas principalmente por causa de sua alienação no mundo. O viver na massa, viver na coletividade, entregar-se a elas, eis aí o ápice da solidão humana.

preservação da “sua vida íntima” (*Idem*, p. 93), vive uma existência autêntica. Como resultado dessa experiência intensa e sofrida que a solidão provoca, o eu “nasce para a personalidade”, alcançando um estágio mais alto em seu desenvolvimento espiritual (*Idem*, p. 92). Em outras palavras: “é somente quando o homem está só, no momento em que ele se sente só, de maneira dolorosa e aguda, que lhe vêm à consciência a sua personalidade, a sua originalidade, a sua singularidade e unicidade, a sua distinção de quem quer que seja no mundo” (*Idem Ibidem*). Mas a solidão também traz ao homem sentimentos contraditórios; ela lhe revela, ainda, a sua forma paradoxal de existir, pois que, na vivência mais profunda de seu estado solitário, o homem não está limitado a tão somente “sentir e reconhecer com acuidade” a sua personalidade; ele, ao mesmo tempo, experimenta tristeza e abatimento profundos em decorrência de seu afastamento abrupto das pessoas, das coisas e lugares que o seu recolhimento à intimidade, ao seu segredo, causou – o homem sente a “nostalgia da comunhão, não com o objeto, mas com o outro, o tu, o nós”, sente a saudade de evadir-se para “fora da solidão” (*Idem*, p. 93). (grifos no original)⁴¹

É somente pela experiência da comunhão que o eu consegue vencer a solidão.⁴² Em assim sendo, enquanto o eu não consegue sair de si para, com o outro, o tu, formar um nós, ele sofre profundamente com a solidão, sendo que também é por seu intermédio que a relação do eu com o mundo se impõe e é experimentada, uma vez que a solidão conduz o eu a procurar por formas distintas e superiores de comunicação, a buscar a comunhão, muito embora, como dito acima, a objetivação e a socialização sempre estejam à espreita, isto é, a fazer com que o eu permaneça na experiência da impossibilidade do transbordamento autêntico – eis a tragédia da solidão a que se refere Berdyaev (*Idem*, p. 95).

⁴¹ Como podemos perceber, a linguagem filosófica de Berdyaev aqui em muito se aproxima da de Martin Buber, a quem faz algumas correções.

⁴² Várias são as vias da conquista do homem sobre a solidão, entre as quais Berdyaev cita o **conhecimento**, a **comunicação**, a **vida sexual**, o **amor**, a **amizade**, a **vida social**, os **atos morais**, a **arte**, entre outras. Obviamente que não iremos tratar de nenhuma em específico, sob pena de nos aventurarmos por caminhos que possam nos distanciar de nossos objetivos imediatos neste trabalho. No entanto, cumpre lembrar que,

Ao eu compete a realização da personalidade, a constante labuta existencial para a concretização da pessoa.⁴³ Porém, para o eu, isso implica, invariavelmente, em “autolimitação”, em subordinar-se, por livre escolha, ao supra-pessoal, em empenhar-se na “criação de valores supra-pessoais”, em suma, na evasão de si mesmo para penetrar e deixar-se penetrar nos outros e pelos outros, possibilitando assim a formação da comunhão, esse fenômeno espiritual, cuja representação em maior escala seria a comunidade (*Idem*, p. 166). Logo, a pessoa, para se realizar, necessita e cria a comunidade. Somente nela a pessoa se viabiliza e se integra (*Idem*, p. 180). As outras formas sociais objetivadas, isto é, a sociedade, o Estado, a Nação, etc. não lhe fornecem o substrato espiritual de que precisa. A pessoa não existe para servir ou ser tomada como parte das formas objetivadas da vida social, qualquer que seja ela, pois que a sua vida espiritual escapa a tais formas, não podendo, portanto, ser por elas determinada. À luz do pensamento de Berdyaev, seria mais correto dizer que é a sociedade que lhe deve servir, que lhe deve fornecer “conteúdos qualitativos”, no transcorrer da “sua realização” (*idem*, p. 181).

A Pessoa é um ser à parte, único e original, sem clone, que não guarda parença a nenhum outro ser, mas mantém, no entanto, estreita relação de dependência para com Deus, pois que é feita à Sua imagem e semelhança. A pessoa é “manifestação do espírito na natureza física e psíquica do homem” (*Idem*, p. 89) e, deste modo, assume, para Berdyaev, o caráter de categoria do espírito (BERDYAEV, 1936b, p. 6) no processo de desenvolvimento integral dos seres humanos – a humanidade do homem retém-se em sua vida espiritual. Além disso, por também ser a “manifestação de um propósito existencial”, a **pessoa tem uma**

qualquer que seja a via, o homem deve evitar que a objetivação, a alienação e a escravidão venham a constituir os elementos qualitativos dessas relações.

⁴³ Não se trata de algo de fácil concretização, pois que tal processo envolve uma luta incessante contra tudo o que corrobora para tornar o homem um ser despersonalizado, desdobrado, egocêntrico, um indivíduo, matéria inerte e sem sentido; em suma, tudo o que possa fazer do processo humano de personalização um fracasso retumbante. A consciência adquirida pelo eu de sua finalidade – realizar em si a pessoa, uma personalidade – implica em sofrimento e dor: a realização da personalidade é penosa, diria Berdyaev. Em virtude da incapacidade de suportar o sofrimento que a realização da personalidade envolve, é comum a homens e mulheres renunciarem a suas personalidades, entregarem-se a formas de vida objetivadas e destituídas de sentido ou, ainda, a deixarem-se a cargo das obrigações servis (BERDYAEV, 1938, p. 159).

conotação axiológica (*Idem*, p. 7), já que é “vocação especial”, é “destino no mundo”, cuja realização reclama do homem um empenho criativo em sua existência. Muito embora a noção de destino, único e intransferível, seja-lhe essencial – toda pessoa tem um destino próprio a cumprir, e do qual ela não pode alienar-se, isso não significa dizer que a pessoa se conforma a um determinado fim, mas, pelo contrário, isso quer dizer que ela encarna um destino doloroso, onde lhe cumpre aliar, de maneira antinômica, liberdade e predestinação inelutável.

Destino, portanto, não é determinismo. Se assim o fosse, o homem teria a sua liberdade sustada, a sua criatividade interrompida; tornar-se-ia um serviçal do futuro, de uma história objetivada e desde sempre finalizada. O destino compreende liberdade, possibilidade, criação e re-criação; está vinculado com o acaso, com o instante, não justamente com o instante-fração, que é intercalável entre passado e futuro e que pode ser dividido infinitamente, mas com o instante que significa indivisibilidade, que pertence à intemporalidade, que é o presente e que faz parte da eternidade.⁴⁴ É neste instante que se comunica com a eternidade, onde reside o sagrado, e é a ele que a pessoa pertence (BERDYAEV, 1938, p. 136). Detalhando o seu entendimento da noção de pessoa, assim se pronuncia Nicolas Berdyaev:

A pessoa não é qualquer coisa de particular e de parcial. Isto procede já do fato de que ela não é nunca parte de seja o que for. O particular não compreende em si o universal e a falta do particularismo é querer fazer passar o particular pelo universal. Reside aí uma das maiores tentações. A pessoa distingue-se de toda espécie de particular e de parcial pelo fato de ser susceptível de encerrar um conteúdo universal. É universalizando o seu conteúdo que ela se realiza, o que uma simples parte não conseguiria. A pessoa é uma unidade na pluralidade, que abraça o universo. Também a existência da pessoa para o nosso mundo objetivado representa um paradoxo: *a pessoa é a antinomia encarnada do individual e do social, da forma e da matéria, do infinito e do finito, da liberdade e do destino*. É por isso que a pessoa não podia ser qualquer coisa de terminado; não é *dada* como um

⁴⁴ No ato consumado no instante presente e que nos arrasta para o futuro, seja ele uma vida inteira, seja a própria eternidade, reside o que Berdyaev denominou de “a mais profunda tragédia da existência humana” (BERDYAEV, 1938, p. 138). O “juramento de fidelidade”, que é a maior e mais “assustadora objetivação do ato consumado”, o qual não tem, em si mesmo, a finalidade de objetivar-se, levanta a problemática da projeção do destino no futuro (*Idem Ibidem*), da ossificação da vida e de instituições, da escravização de homens e mulheres, entre outras coisas mais.

objeto: faz-se, cria-se a si mesma, é dinâmica. A pessoa é constituída essencialmente pela união do finito e do infinito. Desvanecer-se-ia se perdesse os seus limites, a sua armadura, se se espelhasse na infinidade cósmica. Mas a pessoa não seria tampouco a imagem e semelhança de Deus se não gozasse de uma capacidade infinita. Nada de parcial poderia encerrar esse conteúdo infinito: é porque não é uma parte que a pessoa o pode. Aí é que está o mistério essencial da pessoa. A pessoa humana representa por si o ponto de interseção de vários mundos e em nenhum pode ela manter-se por inteiro; assim pertence só parcialmente a uma sociedade, a um Estado, a uma confissão, e mesmo ao nosso universo. A pessoa existe em vários planos. E a unicidade de planos que exige todo monismo é a violação e a ruína da pessoa. A pessoa, na qualidade de todo em si, não pertence a nenhum sistema ou plano particular, embora pressuponha sempre a existência de qualquer realidade diferente daquela a que se abre (*Idem*, p. 173-174). (grifos no original)

Seria errôneo, segundo o filósofo russo, tomar a pessoa como uma substância ou como algo imutável. Na realidade, ela se define como a união de atos e de potencialidades, abrangendo, de modo unitário, o espírito, a alma e o corpo.⁴⁵ Representa, neste sentido, a integridade humana, os valores permanentes, a conservação da integridade e da unidade, no homem, a permanência sob a mudança, a constância em meio ao fluir incessante. Nas palavras do filósofo:

[...] a pessoa é uma mudança, mas cuja base é imutável. No decurso da realização da pessoa alguém muda, mas permanecendo, no entanto, o mesmo, conservando a sua identidade. [...] A pessoa é eterna; permanece sempre ela mesma; é insubstituível; e ao mesmo tempo a pessoa muda constantemente, está em via de criação, tem necessidade do tempo para alcançar a plenitude da sua existência. Esta pessoa deve sempre ultrapassar a contradição. [...] Tal é o paradoxo fundamental da pessoa, o paradoxo da coexistência da mudança e da imutabilidade, do tempo e do supra-temporal. A pessoa supõe a mudança, a inovação criadora, não suporta a estagnação em nenhum estatismo; mas nesta mudança não deve trair-se, deve permanecer fiel a si própria. O mistério da sua existência é o mistério da aliança da mudança e da novidade com a fidelidade a si e a conservação da sua identidade. Duma pessoa humana devemos dizer: como mudou, que coisas novas há nela; e, no entanto, é sempre ela própria, idêntica a si, fiel a si. Onde essa aliança aparece melhor é na consciência da sua vocação e da sua predestinação e é esta consciência que determina a mudança, a criação do novo com a conservação do idêntico, a unidade da vida inteira chamada a um fim superior (*Idem*, p. 194).

Neste ponto nos deparamos com a escatologia berdyaeviana,

⁴⁵ Por ser a mais alta categoria espiritual humana, a pessoa, em si mesma, nunca é realizável. O que o homem consegue, afinal, não é a sua realização integral. Existencialmente, o homem só alcança a personalidade.

onde tempo e destino, apocalipse e revelação encontram-se indissociavelmente postos. É sob o signo do tempo que o destino da existência humana está posto e, portanto, nele reside a problemática da realização da pessoa humana ou, se quisermos, da atualização da personalidade (*Idem*, p. 129). À dualidade o tempo também não escapa. Por um lado, ele existe em razão da mudança subjacente na atividade, na ação criadora, na passagem do não-ser ao ser, isto é, ele deriva da modificação que se processa nas existências, nos seres e nas realidades (*Idem*, p. 129-131). Poderíamos dizer: a mudança temporaliza. Por outro lado, o tempo também decorre do temor (Kierkegaard), da preocupação (Heidegger) e da duração (Bérgson).⁴⁶ Ou seja, o imutável temporaliza. Ainda, o tempo também não está imune ao paradoxo, o qual é exposto por Berdyaev nos seguintes termos: “o meu destino cumpre-se no tempo, decomposto em passado e futuro, o tempo é ele mesmo a realização do meu destino, e, no entanto, este passado e este futuro, indispensáveis realizadores do meu destino, só existem no interior do meu presente” (*Idem*, p. 133). Do ponto de vista ontológico, portanto, passado e futuro não existem, tratando-se, no entendimento do autor, de “elaborações sociais, objetivadas”, cuja finalidade é a petrificação do homem e de seu destino, é determiná-los, seja por um lado, seja pelo outro. A relação da pessoa com o tempo tem caráter paradoxal: “a pessoa é mudança, criação perpétua e ao mesmo tempo é imutável, sob todas as mudanças persiste na sua unidade, na sua unicidade. Assim, por um lado, está ligada ao tempo, realiza-se no tempo, mas, por outro, não tolera o tempo, que como toda objetivação o atinge, também.” (*Idem*, p. 152)

Porém, para escapar a essa objetivação, ao homem somente resta autocriar-se, incisiva e permanentemente, de modo antinômico. Correlata a essa autocriação eterna põe-se a conquista da liberdade interior, o alcance do estado de homem livre, que nunca cessa de ser ameaçado seja pela possibilidade de escravidão (ou servidão), seja pela probabilidade de o

⁴⁶ De acordo com Berdyaev, nem Heidegger nem Bérgson conseguiram destacar de modo suficiente a importância da dualidade do tempo (BERDYAEV, 1938, p. 131).

homem vir a se tornar senhor.⁴⁷ Somente o homem livre pode escolher a Deus⁴⁸, que é espírito e liberdade.⁴⁹

Esse processo humano de auto-realização da personalidade, ou, poderíamos dizer, de realização da pessoa, é um processo eminentemente histórico, *id est*, que se faz na história. Somente neste sentido podemos dizer que o “homem é um ser histórico”, querendo isso significar que a “história é seu destino”, pois o mesmo é chamado a realizar-se na história. Mas não somente isso, pois que ele, ao inventar-se e reinventar-se, criar também a cultura, a sua outra via de destino. O homem, podemos dizer, é um ser cultural, “é um ser criador que se realiza criando os valores culturais. A cultura tira o homem da barbárie e eleva-o” (*Idem*, p. 201).

Por fim, cumpre ainda dizer, a título de síntese, que o homem berdyaeviano é o homem que se faz Homem desde dentro, desde as suas entranhas, como uma personalidade própria, como portador de espírito, como um ser concreto, existencial e in-repetível, quer dizer, como um centro de vida pessoal que tem a sua existência posta de modo imediato.

⁴⁷ Este é o tema do livro **De l'esclavage et de la liberté de l'homme** (1946). Neste livro o autor aborda três tipos de homem, correspondente a três tipos de consciência: o **Senhor**, o **Escravo** e o **Homem Livre**. Os dois primeiros são correlativos, não podendo existir um sem o outro. Ambos são criaturas alienadas, exteriorizadas, objetivadas, em uma só palavra, prisioneiras – o Senhor ao Escravo, o Escravo ao Senhor. Várias são as formas de servidão à qual o homem está exposto: escravo do Ser, escravo de Deus, escravo da Natureza, escravo da Sociedade, escravo da Civilização, escravo de si mesmo, entre outros tipos. A consciência do homem livre, diz Berdyaev, é aquela que existe para si e que decide, por si mesma, com liberdade interior, portanto, sair para o outro e para o tu, ou seja, que sai de si para a comunhão (BERDYAEV, 1946, p. 64-65).

⁴⁸ Este pressuposto está em coerência com o pensamento de Berdyaev. Deus é escolha. Cristo é escolha. Foi em Dostoiévsky que o seu compatriota se inspirou. Vejamos: “A verdade torna livre o homem, mas o homem deve livremente escolher esta Verdade. Não deve estar constrangido a chegar a ela à força. O Cristo dá ao homem a liberdade última [pois a liberdade primeira reside no *Ungrund*], mas o homem deve ter aderido, primeiro, livremente ao Cristo. [...] nesta livre adoção do Cristo reside toda a dignidade do cristão, todo o sentido do ato de fé que é, antes de tudo, um ato de liberdade. A dignidade do homem, a dignidade da fé supõe o reconhecimento de duas liberdades, liberdade na escolha da Verdade e liberdade na Verdade. A liberdade não pode ser identificada com o bem, com a verdade ou com a perfeição. Ela tem uma natureza autônoma, ela é a liberdade e não o bem. E toda confusão ou identificação da liberdade com o bem mesmo e com a perfeição será uma negação da liberdade, a corroboração dos caminhos do constrangimento. O bem obrigatório já não é o bem; ele mergulha no mal. Mas o bem livre, que é o bem verdadeiro, supõe a liberdade do mal. É aí que reside a tragédia da liberdade que Dostoiévski estudou e apreendeu na sua profundidade.” (BERDIAEFF, s/d, p. 78-79).

A sua natureza é paradoxal, antinômica, pois experimenta, a um só tempo, a liberdade e a entrega, a mudança e a permanência, a criação e a destruição, a transcendência e a imanência, o Reino de Deus e o reino de César. Nesta situação existencial do homem desenrola-se a sua tragédia sobre a terra, uma tragédia que ocorre em suas profundezas, no subterrâneo de cada um. É nesse subterrâneo que se dá o desenlace do destino de cada personalidade; é dele que provém o sentido da vida, a justificação de si e de Deus. Uma vez encontrado esse sentido, o homem empenha-se em sua purificação e libertação.

* * *

A peregrinação existencial que Guerreiro Ramos nos apresenta em seu livro de poemas *O drama de ser dois* teve inspiração, como dissemos, na antropologia cristã de Berdyaev. O livro contém os seguintes poemas: “O Canto da Rebeldia”, “Lamentações”, “O canto da alegria triste”, “O canto da noite”, “Poema da creança que não pode ser”, “A luta contra o anjo”, “A voz dos cabarets”, “Nostalgia angelica”, “Menino macambúzio”, “Poema das seis horas da tarde”, “Nostalgia da esperada” e “O poeta e o mundo”.⁵⁰ Neles são abordadas as principais questões existenciais e sentimentais vivenciadas pelo autor à época, tais como: rejeição ao mundo moderno e ateu; constrangimentos e incompreensões sociais devido à sua crença em Deus; a solidão; o sofrimento; o sentimento de ser dois; a luta em seu íntimo travada entre o bem e o mal, Deus e o diabo; a procura em si por um eu original, não socializado, único e inconfundível, feito à imagem e semelhança de Deus – esse eu que seria um autêntico Cristo; a experimentação da tristeza do mundo; o amor e o verdadeiro encontro com o outro; e, ainda, o poeta, a poesia e o sentido da vida. No entanto, não foi somente nos doze poemas de seu livro que o então jovem aspirante a poeta registrou o seu estado existencial. Também são perceptíveis os característicos que *O drama de ser dois* simboliza em outros textos seus, tanto de sua juventude quanto de sua maturidade. Para

⁴⁹ Diz Berdyaev: “Deus é liberdade. Ele é o libertador, e não o dominador. Ele inspira sentimento da liberdade, e não o de submissão. Ele é Espírito, e o espírito não conhece nem Senhor nem escravo” (BERDYAEV, 1946, p. 90).

esta parte do trabalho, porém, somente nos interessa os seus escritos do período de 1936-1939.

Nesse conjunto de poemas e textos ao qual estamos nos referindo, Guerreiro Ramos procurou expressar uma existência apercebida dramática e dialeticamente tensionada por fortes sentimentos contraditórios, frutos da experimentação intensa das possibilidades de fazer-se homem e que, de modo sintético, podem ser vislumbradas por intermédio do sentimento dual de pertencer, a um só tempo, ao Reino de Deus e ao Reino de César. Vivenciar as dualidades, que desse estado primitivo de perceber a si mesmo derivavam, provocava no poeta a mais intensa tensão que sentimentos coetâneos e não-coetâneos acarretam à existencialidade humana, tensões essas que Guerreiro Ramos narrou em poesias de profundo tom religioso e metafísico.

Como que estivesse atendendo aos conselhos de um dos maiores poetas da Alemanha do século XX, Rainer Maria Rilke, em *Cartas a um jovem poeta* (2001), os poemas que compõem o seu pequeno livro de poesias denunciam que Guerreiro Ramos havia abandonado os “motivos gerais” (*Idem*, p. 23) e fúteis para se voltar ao interior de “sua própria existência cotidiana” (*Idem*, p. 23), para entrar em si e perscrutar “as profundidades” (*idem*, p. 24) de onde borbotava a sua vida, incorporando, assim, o que mais tarde apareceria verbalizado em um artigo de sua autoria: a poesia radica suas raízes nos “confins do homem”, e é exatamente até lá que o verdadeiro poeta tem que ir, caso queira manter-se fiel a si mesmo; caso queira, de fato, marcar com a sua personalidade os versos que escreve (GUERREIRO RAMOS, 1939b, p. 89). Em consonância com esta afirmação de inspiração rilkeana, Guerreiro Ramos defendia a opinião de que os verdadeiros poetas o são porque “escrevem por uma fidelidade a si mesmos”; o são porque, ao escreverem, realizam-se; o são porque, ao poetizarem, “libertam-se de uma experiência” (*Idem*, p. 96-97). Em verdade - e isso demonstraremos mais à frente de nosso estudo -, era firme a crença de Guerreiro Ramos na seguinte sentença: “os

⁵⁰ Alguns desses poemas já haviam sido divulgados anteriormente na revista *A Ordem*, como no caso de “O canto da rebeldia” (1937c) e “Lamentações”, que aparece na revista

versos são experiências”; eles resultam das andanças pessoais que o poeta faz dentro de si (*Idem Ibidem*). Em *O drama de ser dois*, é a concretização dessa idéia que percebemos.

Se do ponto de vista poético, a presença de Rilke possuía grande valor para Guerreiro Ramos, não há como negar que o seu livro também espelha a filosofia trágica berdyaeviana e todos os contornos que perpassam a sua noção de personalidade (ou pessoa humana). A narração e os enredos empregados ali deixam transparecer, como frisamos há pouco, a dor, o sofrimento, a solidão, o amor, o mal, a liberdade, o encontro com Deus, entre outros elementos que caracterizam a sua trajetória existencial, enquanto um peregrino espiritual no seio do Absoluto e da divindade. Segundo pensava o nosso poeta, seria somente por essa via, quer dizer, pela espiritualização – e essa é a mensagem de Berdyaev que tão grandemente soube captar esse baiano de Santo Amaro da Purificação – que o homem conseguiria realizar-se enquanto personalidade.

Quando de seu lançamento, *O drama de ser dois* obteve boa avaliação por parte de alguns críticos, a ponto mesmo de Guerreiro Ramos ter publicado, na parte final de Introdução à cultura⁵¹, trechos das críticas literárias que considerou mais representativas do significado real de seus poemas. No geral, os críticos teceram grandes elogios ao livro e ao autor, sendo que alguns deles, inclusive, assinalaram que o jovem poeta Guerreiro Ramos estaria predestinado a figurar no panteão literário brasileiro. Vejamos determinadas passagens: “...Guerreiro Ramos [...] dever ser apontado como um dos grandes poetas do Brasil”, publicou o jornal carioca *O Povo*, em sua edição de 09/12/1937; “O Sr. Guerreiro Ramos é um nome a guardar nesse movimento regenerador e forte de nossa poesia”, escreveu Oscar Mendes em sua coluna no jornal mineiro *O Diário*; “Não temos dúvida em saudar, no Sr. Guerreiro, um novo e incontestável valor entre os jovens cristãos que se afirmam”, publicou um

como “Lamentações de um místico” (1937d). O motivo da supressão é desconhecido.

⁵¹ Dessas críticas literárias, a quatro tivemos acesso em sua integralidade textual, apesar de uma delas não possuir qualquer referência ao periódico e à data de sua publicação (SILVEIRA, s/d; CARVALHO, 1938; MENDES, 1938; J. NASCIMENTO, 1938)

periódico de Recife (GUERREIRO RAMOS, 1939a, p. 188-189).

No contexto desses comentários críticos, dignas de nota são as análises que fizeram Tasso da Silveira e Nicanor Carvalho. Ambos perceberam os principais estados sentimentais que os poemas guerreirianos traziam à tona. Arriscamo-nos, inclusive, a dizer que eles chegaram a capturar a essência mesma do drama existencial guerreireano. Tecendo comentários sobre o livro, Tasso da Silveira observou que nele encontravam-se “poemas de sentido religioso”, originados da vivência de “uma profunda crise de alma”, de uma “tremenda luta íntima” para chegar a Deus (SILVEIRA, s/d). Para Silveira, Guerreiro Ramos era da estirpe dos libertários. Embora partisse do “tédio”, de um sentimento de infinita insignificação da vida, de uma crise existencial, nem de longe guardava semelhança com os “entediados”, que “trazem um vazio absoluto no espírito” (*Idem*, s/d.).

Seria essa “crise de alma” um momento pessoal exclusivo de Guerreiro Ramos? Na visão de Nicanor de Carvalho, não. O que fez Guerreiro Ramos, na opinião do comentarista, foi capturar a “imensa tragédia interior” que estava a acometer a geração de moços brasileiros que vinha surgindo (CARVALHO, 1938). Tratava-se de uma “tragédia obscura”, quase imperceptível à maioria das pessoas, “não obstante a sua expressão rigorosamente humana”, mas que Guerreiro Ramos, experienciando-a de modo muito particular, capturou tal obscuridade trágica que rondava a sua geração, expressando-a de forma poética e pessoal (*Idem Ibidem*). A propósito, na opinião de Carvalho, o título do livro – *O drama de ser dois* – já seria uma expressão sintética e muito adequada daquele estado de inquietação trágica que os jovens contemporâneos de Guerreiro Ramos vivenciavam.

Esses jovens representavam um característico tipo de indivíduo, marcadamente um ser torturado pela angústia de viver entre extremos, pois “solicitado impiedosamente pelas cousas terrenas e tendo a voz de Deus no interior da consciência, o indivíduo se sente bipartido, com uma espécie de dupla personalidade, passando a ser verdadeiramente dois homens, a ponto de se realizar entre ambos um torneio dialectico onde

não faltam os argumentos destinados a conhecer a parte adversa” (*Idem Ibidem*). Quem quer que estivesse exposto à vivência dessa dualidade, experimentava uma imensa dúvida, “em que as duas noções se confundem como uma região fronteira não demarcada, de sorte que a consciência hesita e experimenta as mais contraditórias impressões”, pois que se depara com dúvidas terríveis, frente à explosão de “escrúpulos inquietantes” (*Idem Ibidem*).

Apesar de Silveira e Carvalho terem capturado os elementos fundamentais que os poemas guerreirianos expressam, acreditamos que, sem se ter em conta a antropologia cristã contida na filosofia existencial e personalista de Nicolas Berdyaev, alguns desses elementos não são, de todo, esclarecidos, dificultando, segundo entendemos, a identificação, como queremos fazer neste trabalho, das permanências que esse momento poético-literário da trajetória intelectual de Guerreiro Ramos legou para a sua teorização sociológica.

É preciso que se diga uma vez mais que *O drama de ser dois* (1937a) representa o relato do processo de personalização de Guerreiro Ramos, no sentido em que nele notamos a confissão poética da perambulação do autor por suas profundezas, onde encontrou a si mesmo e experienciou a presença da pessoa de Deus. Dessa andança por dentro, um novo homem nasceu dentro dele, e o anúncio desse nascimento se fez no poema que abre o livro, *O canto da rebeldia*, onde fica patente o festejo pelo vislumbre de uma nova vida e de um novo homem, revelados após a sua identificação com a ordem divina. Nessa sua festividade percebemos o quanto é forte o ecoar das palavras de Berdyaev, principalmente quando este afirma que “Cristo está no fim, na profundidade do homem” (BERDIAEFF, s/d, p. 37), de modo que é somente pela exploração do mistério de suas próprias profundezas que o homem consegue atingir a Deus; que encontra sentido para a sua vida e renasce, readquirindo a crença em si mesmo.

No entanto, antes mesmo que esse renascimento ganhasse a sua expressão poética em *O drama de ser dois*, a sua notícia veio a público no ensaio *Minha vida começou hontem*, publicado em um jornal local de

Salvador (GUERREIRO RAMOS, 1936c). Tendo como pano de fundo o livro *Ma vie commencé hier*, de Stephen Foot, neste texto o jovem poeta expressou seu novo nascimento, sua conversão a Deus, a conquista da liberdade, a vitória sobre o egoísmo e a objetivação, sobre suas oposições, medos e solidão, tudo isso depois de uma torturante experiência pessoal ensejada pelo estado de inquietude que o acometia:

Minha vida – e este é o cântico do “homem novo” – começou hontem porque hontem a vida começou a ter para mim uma significação mais profunda, porque hontem Deus a iluminou com a luz da graça, revelando-me a sua presença em minha alma. Minha vida começou hontem porque hontem eu achei “uma nova liberdade, uma nova Victoria, uma nova alegria, um novo poder, uma nova paz, porque hontem Deus tornou todas as cousas novas para mim”, porque hontem eu comecei a aprender a esquecer-me a mim mesmo, a amar os meus inimigos, porque só hontem eu me abandonei inteiramente a Deus, porque hontem eu vi que era uma creatura pedante e mesquinha, porque só hontem eu conheci a minha miséria. Minha vida começou hontem e a de todos os homens podem começar hoje mesmo, agora assim queira cada homem “escutar” (GUERREIRO RAMOS, 1936c).

Em *O canto de rebeldia* (GUERREIRO, 1937a) é essa mesma notícia que notamos: um novo homem (Guerreiro Ramos) nasceu e pleiteia a “plenitude da vida, que é a vida em Deus”. Para nascer, foi necessário quebrar “os grilhões” que o estavam escravizando a uma vida social ordinária e medíocre, ou, para usarmos os termos berdyaevianos, a uma vida objetivada e sem sentido. Para o jovem Guerreiro Ramos, sem a ruptura com tudo aquilo que escraviza, o alcance da originalidade, da condição de homem livre, de uma consciência livre, é impossível. Esta era a mesma opinião de Berdyaev (1946), para quem, a libertação da escravidão seria um passo fundamental, condição *sine qua non* para que homens e mulheres pudessem encontrar suas respectivas originalidades, o eu primário, a fim de conquistar a liberdade e, deste modo, chegar a Deus. Era exatamente isso que Guerreiro Ramos tanto almejava, conforme podemos notar no poema *A luta contra o anjo* (GUERREIRO RAMOS, 1937a):

*Eu não sou verdadeiro.
No fim de todos os meus atos
Vou encontrar a expressão
De um outro eu
Que não sou eu mesmo.
Eu sem o que li,*

*Sem o que aprendi,
 Sem o que herdei dos meus pais,
 Suprapersonal,
 Supraterreno,
 Esse eu, original,
 Único,
 Inconfundível,
 Que é a **imagem** de Deus, em mim,*

*Esse eu que me faz sentir-me
 Um Cristo autêntico,
 Eu quero achá-lo,
 Quero vivê-lo.
 Oh! Impossibilidade de ser um **alguém!**
 Oh! Impossibilidade de viver o Cristo! (grifos no original)*

Apresentando-se como sendo um novo homem, Guerreiro Ramos admite que sente pulsar em si diversas contradições. Latentes nele encontravam-se os sentimentos de rebeldia e o de docilidade (*O canto da rebeldia*); com a necessidade aguda de solidão para poder acessar em si o eu original convivia o desejo angustiante de encontrar uma mulher para que com ela pudesse ser um “nós” indissolúvel e solidário (*Nostalgia da esperada*); em suas profundezas sentia o duelo que entre si travavam o céu e o inferno, Deus e Demônio, o bem e o mal (*O canto da alegria triste*); enquanto a noite lhe fazia sentir fortemente a presença de Deus, o dia o faz trabalhar contra Deus, ser extremamente egoísta (*O canto da noite*). Essas são algumas das contradições que Guerreiro Ramos utilizou para poder definir o seu drama pessoal de ser dois.

A rebeldia e a revolta eram as formas de conduta desse novo homem, no mundo. Assim, segundo o nosso jovem poeta, somente um comportamento revolucionário poderia combater e negar a permanência e a viabilidade de um “mundo desumano e ateu” como aquele em que vivia e que por diversas vezes condenou em seus poemas. De igual modo, apenas um homem rebelde recusaria os quadros psicológicos e sociais que estavam a forjar, nos homens e nas mulheres, a submissão, o servilismo e a obediência como um modo de ser. Era exatamente contra essa postura

passiva que sua rebeldia se colocava.⁵² Neste sentido, o seu canto poético era uma clara atitude de afirmação da insubmissão da sua personalidade – “Deus me tornou insubmisso”, afirmou ele em *O canto da rebeldia*, a todas as investidas imperiais que o mundo moderno, mundo “decaído”, deflagrava sobre ele. Somente aqueles que atestaram, dentro de si, a presença de Deus, que sentiram, em suas profundezas, “as reservas do eterno”, somente esses podiam assumir, de acordo com o nosso poeta, uma atitude de rebeldia, uma “revolta espiritual”, para com o mundo e para com os homens, mas de docilidade, para com Deus. Ser rebelde implicava, portanto, em “sentir, a toda hora e a todo o momento, a presença viva de Deus”. Significava “ser perseguido pelo tormento de Deus” ou, como diria Berdyaev, ser perseguido pelo Seu chamado (BERDYAEV, 1960, p. 53).

Essa presença viva e insistente de Deus tornava a vida ainda mais trágica, conforme nos informa o autor em *Deus me persegue (De um livro-diário: confissões de um rapaz do século)* (1937b). Para ele, os homens perseguidos por Deus são “sofredores de uma tragédia cruciante”, qual seja: por um lado, eles amam o “mundo do pecado”, que a todos solicita e oferece “alívios” em “sua alegria embriagadora”; por outro, para atenderem ao chamado de Deus, têm eles que renunciar a este “mundo tão sedutor”. Assim, em tons de confissão, diz o ensaísta:

O mundo é o peccado. **Eu aprendi a amar o peccado** – diz o homem perseguido por Deus. Mas Deus me chama e eu começo a detestar este mundo. Sinto o peso da minha miséria apegando-me ao mundo. Mas Deus nasceu para mim e cada vez mais me vence.
Sinto que vae nascer um novo dia. Cada vez mais resisto menos.
Deus me persegue...
Tenho medo de Deus...
Porque o mundo ainda me seduz... (GUERREIRO RAMOS, 1937b)
(grifos nossos)

Dessa tragédia derivava a contradição mesma de sua rebeldia. Sem esquecer que o Homem tem suas origens, a um só tempo, em Deus e no *Ungrund*, Guerreiro Ramos também se insurgia contra Deus, deixando

⁵² O poema *O canto da rebeldia* também aborda um dos temas principais dos trabalhos de Guerreiro Ramos: a denúncia da decadência humana e civilizacional. Sobre esse tema faremos, nos capítulos seguintes, uma análise mais detalhada.

transparecer a eterna tragédia existencial a que todo humano estaria condenados a viver. Vale lembrar que, para Berdyaev (1960, p. 26), a rebelião contra Deus representaria “o retorno ao não-ser”, a “vitória”, no Homen, “do não-ser sobre a luz divina”. Em *Lamentações*, o segundo poema de *O drama de ser dois*, o poeta sinaliza sua fraqueza, quando se declara revoltado contra Deus:

*Eu tenho vergonha de crer.
Tenho o zelo do que os meus amigos pensam de mim.
Deus me tornou ridículo.
.....
Tua presença me incomoda.
Tua presença me inquieta.
.....
Em torno a mim reina a incompreensão.
E não te posso amar porque os homens não te amam.
Os homens vivem sem ti.
Não sentem a necessidade da tua graça.
E, por isso, não te quero amar.
Porque amo mais aos homens do que a ti.
Os homens te expulsaram do coração.
Tu não existes, neste mundo.
.....*

Também em *Lamentações* encontramos a expressão de sentimentos outros, tais como desejo da entrega e do amor, dúvidas, conflitos, certezas, abandono, alegria e nostalgia. Esses sentimentos apontam para as profundas contradições, paradoxos e dualidades imanentes ao Homem, mas que estavam sendo sentidas de modo mais agudo em razão da **solidão** experienciada pelo poeta. Neste poema o poeta confessa, em tom de súplica, a sua solidão: “estou só, meu Deus”. A solidão o fazia sentir-se um **estrangeiro** no mundo, um homem sem par, sem um tu, sem “o consolo da comunhão”, deixando claro o quão distante estava de uma “existência autêntica”, para dizermos com Berdyaev (1938, p. 92). Além de só, dizia-se, como o fez no poema *Nostalgia Angélica*, um “anjo” na terra, “perdido”, “exilado”, ou, na linguagem de Berdyaev (1960, p. 46), “um ser terreno com lembranças do paraíso e reflexos da luz divina”. Vejamos o poema:

*Eu estou só,
Sentindo-me inseguro.
.....
Eu sou um **peregrino do Absoluto**,
Estrangeiro que passa
No meio da balbúrdia da cidade.*

Minha pátria não é esta.
 Eu a deixei há muito tempo.
 Eu sinto a nostalgia de minha pátria.
 Eu tenho saudade de minha pátria.
 Minha pátria é o céu.
 Eu sou um anjo
 Perdido
 Exilado,

 O anjo que habita
 Que se exilou em mim,
 Tem saudades do Creador.
 Eu tenho a experiência viva
 De que sou anjo.
 E sofro a incompreensão.

 As vozes da cidade
 Me fazem sentir
 A nostalgia da pátria
 De onde eu rolei,
 Pecando...

Há um outro poema que não integra o livro, mas que explora a mesma idéia de homem desterrado. Em *Exílio* (1936b), tanto quanto em *Nostalgia Angélica* (GUERREIRO RAMOS, 1937a), a descrição que o poeta faz de si guarda aquelas observações feitas por Berdyaev (1960, p. 284) sobre o homem como um ser exilado e que carrega consigo lembranças de sua pátria natal, o paraíso. É exatamente assim que Guerreiro Ramos se apresenta quando fala da sua condição humana no mundo, de sua relação com os seus, com o mundo e com Deus. Assume-se na posição de poeta e, a partir dela, depõe sobre o seu estado e a sua sentimentalidade. A solidão é a sua companheira: entre os homens, diz ele, “estou só”; frente ao Eterno, também. Exilado dos homens e de Deus, detém consigo a recordação, a lembrança de “uma paisagem longínqua”, “paisagem da pátria inenarrável”, lembrança esta que não se faz presente nos seus próximos, pois que a perderam em suas ambulações “pelo pecado”.

Mas o anjo que sente em si, no entanto, a ele não se impõe de modo absoluto. Em *A luta contra o anjo*, Guerreiro Ramos afirma que a sua faceta angélica não apenas lhe fornece o sentimento profundo de proximidade com o divino, mas também lhe provoca repugnância e ódio, pois obstaculariza o seu processo de auto-determinação e criação. Por isso é que ele “luta contra o anjo” que dentro de si “chora” com “saudades do

Eterno”, atormentando-o no íntimo e provocando um desejo “titânico” de acabar, definitivamente, com o anjo que há dentro de si: “quero matá-lo, em mim, /.../ E fazer-me um super-homem.”

No poema *O canto da alegria triste*, os sentimentos são expressos de modo intenso, e “o drama de ser dois” insurge de maneira mais explícita. O título, como podemos notar, já denuncia o dualismo sentimental guerreiriano. A “alegria triste” era resultante dilaceração que o acometia, das “contradições interiores” que se dizia vítima, da sua inadequação “aos quadros” do mundo; em suma, a sua alegria era triste porque constatava em si o drama originário da “enigmática e contraditória natureza do homem”, cujas raízes estariam fincadas, como disse Berdyaev (1960, p. 46), em Deus e nas profundezas do Absoluto. A **tragédia** humana, o drama de ser dois, de pertencer a dois mundos, como vimos, resultava exatamente dessa dupla origem humana. O sofrimento de nosso poeta agravava-se, sobremaneira, pelo fato de ele reconhecer em si essa dualidade originária do homem e o tormento que ela lhe provocava. Era esse fato que fazia a sua alegria triste, humilde, dolorosa, nostálgica, saudosa...

*A minha alegria é uma alegria triste,
Uma alegria humilde,
Uma alegria dolorosa,
Uma alegria santa,
Uma alegria nostálgica,
É uma saudade longínqua
De um céu
Que eu entrevi
Nos grotões de mim mesmo.
A minha alegria é uma alegria inquietadora
Que me traz sempre
Sob o tormento de Deus.
**A minha alegria é triste
Porque me faz viver
Entre a saudade do céu
E a saudade do mundo.
E eu vivo dilacerado
Pelas contradições interiores
De que sou vítima.***
.....
**E, dentro de mim,
Se trava
O duelo entre o céu e a terra,
E sinto a nostalgia do céu,
Quando estou na terra.
E sinto a nostalgia da terra,**

Quando estou no céu.

Mas eu sou um estranho.

Eu estou sozinho. (grifos nossos)

.....

Um homem desses, que pelos caminhos tortuosos da peregrinação pessoal sentiu o sopro divino originário, regressa para a vida cotidiana transformado, sedoso por comunhão, por amor e pelo compartilhamento de sua alegria. Tendo Deus o tornado um homem famélico de “sentido” de vida, “de um mais além”, ele acredita, ele sonha com a possibilidade, senão de saciar-se no mundo comunitário, pelo menos de nele transbordar, compartilhando a sua alegria e amor. Vejamos o que diz Guerreiro Ramos em *Nostalgia da esperada*:

Sonho

Com a alma complementar

Da minha.

Sonho e espero.

.....

Procuro-te,

.....

Quando souber,

E ver,

E sentir

Quem és,

Terei compreendido

O teu mistério,

Vivendo-o,

Sentindo-o.

Então formaremos

Esta síntese humana

*Que é um **NÓS***

Indissolúvel,

Solidário,

No qual

Estaremos,

Eu em ti,

Tu em mim.

Tão idênticos

Haveremos de ser

Que seremos

UM só.

Então,

Olharemos para o céu,

Para todo o universo,

E sentiremos

E Unidade

Misteriosa

De toda a Creação.

E seremos

Irmãos

Das estrelas,

Das pedras,

*De todos os seres,
De todas as coisas,
Porque formaremos*

UM

*Com o universo inteiro.
E haverá paz
Em nós.*

.....
*E a nossa felicidade
Será eterna,
Inesgotável.*

.....
*Até que **A MORTE***

*Nos devolva
O Paraíso*

Que perdemos... (destaques no original)

No entanto, percebe ele a decadência do mundo e dos homens, e com ela, de modo conseqüente, a impossibilidade da comunhão, alimento fundamental da personalidade, da pessoa humana. Deste modo, não conseguindo a sua total e plena realização em Deus – somente os Santos isso conseguem –, tampouco no mundo, vive a percorrer o seu eterno trajeto: dos grotões de si mesmo para o mundo, do mundo para suas profundezas.

.....
*E não consigo ser feliz
Como os outros homens
Porque Deus me persegue,
Porque Deus me tornou faminto
De um **sentido**,
De um **mais além**
Que não encontro no mundo.
Deus me fez provar a alegria dolorosa
De lhe ser escravo,
De lhe ser fiel.
E sou infeliz
Porque Deus não me deixa,
Porque Deus empreendeu, contra mim,
Uma perseguição de todos os dias,
De todos os momentos
De minha vida.
E a alegria que Deus me deu
Não cabe em mim mesmo
E transborda.
E procuro amar,
Por meio de um amor transfigurado,
Santificado,
A fim de repartir a minha alegria,
E não encontro a quem dá-la,
E não encontro
Os famintos,*

*Os sedentos
Desta alegria.
A alegria que embriaga o mundo
É uma alegria sem Deus
É uma alegria satânica,
É uma alegria inteiramente dos homens.
E eu sou um estranho
Porque Deus me persegue. (destaques no original)*

.....

De modo sintético, podemos afirmar que o pequeno livro de poesias de Guerreiro Ramos significava para ele a narração de sua odisséia para escapar do mal que o atormentava. E, como escreveu o nosso jovem poeta em um outro artigo, para o homem, vencer o mal somente seria possível, caso ele sáísse do seu anonimato e passasse a se afirmar como pessoa, ou seja, como um “ALGUÉM com um DESTINO a cumprir” (1937e) (destaques no original). Deste modo, era imperativo ao homem dizer “NÃO” a todas as formas de subjugação e anulação que sobre ele o mundo tenta impor, e isso implicava em assumir a tragédia como a melhor maneira de lograr êxito em sua humanização:

Onde, então, buscar as energias para impedir a vitória do mal? Eu creio que só por um aprofundamento da noção de pessoa. [...] É necessário colocar a vida na ordem do trágico e do grave. O mal dos tempos modernos não é mais do que a dissolução do homem nas massas. A vida moderna exige do homem uma atividade artificial. O homem não pode estar sozinho. Porque o seu silêncio é invadido pelas vozes que o distraem de si mesmo. O homem não tem tempo para encontrar-se consigo mesmo. Ele é assim tiranizado pelo ON-DIT, pelo terrível e mediocrizante ON, pelo DIZEM. E se determina segundo as palavras de ordem deste ON anônimo, sem ter a coragem de comprometer-se, agindo responsabilmente. No mundo moderno, dada a vitória da quantidade sobre a qualidade, para que o homem viva como pessoa é preciso ser um forte, expor-se contra a onda apavorante do ON, é preciso ser anarquista, trazer a revolução no sangue, criar-se para si o seu próprio mundo, fazer o seu lar, os seus amigos e a si mesmo (GUERREIRO RAMOS, 1937e). (destaques no original)

Esta definição de si mesmo como um homem que vivenciava sua existência de maneira dramaticamente tensionada entre dualidades foi feita por volta dos 22 anos de idade. Aos 67, pouco antes de sua morte, ele ainda admitia ser este um traço fundamental de sua pessoa. Pertencer a dois mundos significava, na verdade, não pertencer a nenhum deles, mas estar, sempre, **entre**. Em suas próprias palavras:

Ainda hoje eu acho que esse é um traço fundamental do meu perfil: eu não pertencço a nada. Não pertencço a instituições, não tenho fidelidades a coisas sociais; tudo o que é social, para mim é instrumento. Eu não sou de nada, estou sempre à procura de alguma coisa que não é materializada em instituição, em linha de conduta. Ninguém pode confiar em mim em termos de socialidade, de institucionalidade, porque isso não é para mim; não são funções para mim. O meu negócio é outro (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 4)

Sem abandonar de todo o sentido que a expressão “drama de ser dois” possuía enquanto definição de sua personalidade, e já sendo considerado como um dos maiores sociólogos brasileiros, Guerreiro Ramos adotou a expressão inglesa *in-between*, tomada emprestada de Eric Voegelin⁵³, por quem nutria muita admiração, para explicar tal condição existencial.⁵⁴ Assim, associando estas duas expressões, disse ele certa vez: o livro *O Drama de ser dois* “é realmente uma expressão do que eu sempre fui. Em inglês existe uma expressão: *in betweenners*. Estou *in between*. Nunca estou incluído em nada. As minhas metas são a única coisa que estou incluído; não há pessoas que me incluam.” (*Idem*, p. 4)

⁵³ O termo foi utilizado por Voegelin, que recuperando a noção platônica de *metaxy*, afirmava que a existência humana contempla uma estrutura intermediária (*in-between structure*), na qual a consciência humana se desenvolve. As pessoas experienciam essa estrutura intermediária da existência como um campo de tensão entre pólos contrários, tais como vida e morte, perfeição e imperfeição, tempo e eternidade, mortalidade e imortalidade, etc. Nós não “existimos” em nenhum dos pólos dessa tensão, mas, na realidade, entre eles. Seria um erro, adverte Voegelin, considerar tais pólos objetivamente. Trata-se, em verdade, de sentidos ou índices, entre os quais nos movemos, existencialmente. (GERMINO, 1975)

⁵⁴ Em seu último livro publicado em vida, Guerreiro Ramos (1981), fazendo uma crítica severa à presença, na ciência social, de “categorias mecanomórficas” para a explicação da “existência social e individual”, utiliza-se da expressão de Voegelin em sua argumentação. Segundo Ramos, “a verdadeira existência, individual tanto quanto social, nunca é um fato – uma simples manifestação externa evidente por si mesma”, mas “alguma coisa intermediária – *in-between*”, quer dizer, “uma tensão entre o potencial e o real” (GUERREIRO RAMOS, 1981a, p. 126-128).

Capítulo 4

Civilização decadente, humanismo superado e crise do homem moderno

Em um texto intitulado *A lição do professor Leduc*, referindo-se aqui a Gaston Leduc⁵⁵, que em setembro de 1936 esteve em Salvador para uma série de conferências na Faculdade Livre de Direito da Bahia, Guerreiro Ramos, ao vincular o seu pensamento ao dos integrantes dos grupos das revistas *Ordre Nouveau*, *Esprit*, *Via Intellectuelle* e *Sept*, afirmou haver na França um grupo de jovens intelectuais, “uma mocidade revolucionária”, cujo principal objetivo era a “reconstituição cristã do mundo” em bases personalistas (GUERREIRO RAMOS, 1936a, s/p). Esses moços, disse o baiano, estavam em luta aberta “contra as forças desintegradoras da personalidade humana”; acusavam a “desarticulação do temporal e do espiritual” que a sociedade contemporânea estava forjando; combatiam e denunciavam “o clima artificial do mundo moderno que entrava, de todas as maneiras, com o seu materialismo, a expressão do homem verdadeiro, do homem total, do homem interior” (*Idem Ibidem*). Também, constatavam que o modo de vida moderno, o modo de viver socialmente aceito e em pleno vigor, não estava conseguindo aplacar a ânsia, a insatisfação constante a que o espírito humano da época estava sujeito. Era impossível, na perspectiva da juventude francesa adepta ao personalismo, sustentar a ruptura entre o homem e Deus, que há séculos vinha sendo legitimada pelos mais variados discursos.⁵⁶ Assim, esses jovens lutavam contra todas as mazelas pessoais e sociais que o mundo moderno provocava, com o intuito de, por intermédio de uma atitude de total dissidência com *status quo*, estimularem e praticarem uma “revolução total”, revolução esta que se caracterizaria em uma “volta aos princípios eternos, uma reconciliação entre o homem e Deus, uma nova *synthese*

⁵⁵ Gaston Leduc foi um dos professores franceses em missão universitária no Brasil, tendo lecionado economia na Universidade do Distrito Federal, no Rio de Janeiro, entre os anos de 1936-1939.

⁵⁶ Tal como faz Maritain em *Tres reformadores*, Guerreiro aponta Descartes e Lutero como os principais articuladores da ruptura entre o homem e Deus.

medieval.” (*Idem Ibidem*)

Gaston Leduc estaria, para Guerreiro Ramos, totalmente inserido no seio desse movimento juvenil francês, e a sua posição se fazia marcar, principalmente, com uma crítica acirrada ao liberalismo econômico, que representava uma inversão valorativa, pois, ao invés de a economia se verter aos homens e às suas finalidades, o liberalismo propugnava que o homem deveria servir à economia. Essa inversão valorativa propugnava que a felicidade seria uma consequência do dinheiro, este novo deus moderno que estava a atrair a adoração dos homens e a escravizá-los. Era no dinheiro que se centrava e se instituíam a nova medida do homem, e não mais em sua personalidade. Esta situação estava a merecer modificações radicais, tanto na visão de Gaston Leduc quanto na dos jovens intelectuais franceses, que proclamavam uma “nova atitude em face dos problemas humanos”, atitude essa que valorizasse as “fontes eternas do cristianismo”, que procurasse “reintegrar a personalidade humana” e assumir novamente o controle político sobre a economia (*Idem Ibidem*). Concordando com o diagnóstico apresentado por Leduc, Guerreiro Ramos afirmava que não se podia mais colaborar com o estado de falência em que se encontrava submetida a personalidade humana. Era fundamental, portanto, que se buscasse a “libertação integral da personalidade”, e tal libertação implicava em subordinar a sociedade “aos interesses espirituais” do Homem (*Idem Ibidem*).

Como podemos perceber do texto acima comentado, a atenção do jovem Guerreiro Ramos estava invariavelmente direcionada para a maneira como o debate sobre a questão da decadência civilizacional vinha sendo conduzida por intelectuais franceses, sobretudo por aqueles que pertenciam à vertente católica e cristã.⁵⁷ O mesmo podemos dizer a respeito de Afrânio Coutinho (1936a; 1936b; 1936c; 1936d; 1938a; 1938b; 1939; 1941) e Antônio Osmar Gomes (Paulo de Damasco) (1937), amigos pessoais de Guerreiro Ramos e com os quais compartilhava suas preocupações. Seria via a intelectualidade francesa que eles procurariam

entender o momento por que passava o Brasil, a Europa e o mundo.

Guerreiro Ramos via semelhança entre o momento histórico do Brasil dos anos 30 e a Europa do Pós-Primeira Guerra: “nós estamos vivendo no Brasil uma phase que se assemelha muito á phase do ‘avant-guerre’ na Europa, phase de crise metaphysica, de busca ansiosa de um sentido novo para a existência”, pois que os jovens brasileiros eram “sêres estranhos, incomprehenseveis, incoherentes, desordenados...”, de tal modo que “todos os nossos actos attestam a nostalgia de uma ordem perdida” (GUERREIRO RAMOS, 1938c, s/p). A França era a terra pátria dos jovens que estavam articulando os principais esforços reativos a essa situação metafísica e existencialmente torturante. Não teria sido em vão e sem sentido que, em 1939, em artigo publicado pela revista católica *A Ordem*, Afrânio Coutinho sugeriu que a França, dada a crise por que passava a civilização – aqui se referindo ao Fascismo e ao Comunismo como sistemas totalitários que estavam a se impor em alguns países –, teria para o mundo cristão ocidental o mesmo papel e a mesma missão que outrora coube à Grécia cumprir. Quer dizer, por intermédio de sua *intelligentsia* seria possível aprender qual o papel que caberia aos intelectuais cristãos (brasileiros) desempenhar frente àquelas e outras adversidades destruidoras da essência humana e social. Em suas próprias palavras:

...é a mocidade pensante da França e os seus grandes líderes que veem concorrendo com a maior contribuição filosófica e prática. É essa mocidade a juventude de espírito verdadeiramente de vanguarda, o que decorre das esplêndidas qualidades de inteligência, de civilização e cultura do povo francês, herdeiro autêntico, na atualidade, do papel da Grécia antiga. Apesar de tôdas as aparências exteriores, ao parecer decepcionantes, porém, bem encaradas, manifestações únicas de equilíbrio e humanismo, é do seu bom senso insuperável, do seu senso da liberdade – esta sendo o clima propício para a germinação dos novos edifícios culturais – e do seu gênio que é a mais legítima e pura expressão ou encarnação da alma cristã e ocidental, que surgirá a fórmula renovadora de valor universal à altura e á medida do homem, do grau de civilização e da dignidade humana (COUTINHO, 1939, p. 41).

E concluía Afrânio, com destaques: “A França é ‘a esperança do

⁵⁷ Guerreiro Ramos também possuía conhecimento do *Grupo de Oxford*, ao qual esteve ligado Stephen Foot, autor do livro *Ma vie a commencé hier (Life began yesterday)*, que foi resenhado pelo nosso autor no ensaio *Minha vida começou hontem* (1936c).

mondo’.” (*Idem*, p. 41)

Mas não era somente “a mocidade pensante da França”, isto é, os nascidos no século XX, que estava a minar a legitimidade da sociedade moderna.⁵⁸ Intelectuais como Jacques Maritain, Charles Péguy e Nicolas Berdyaev, com os quais, como já sabemos, Guerreiro Ramos guardava grandes afinidades, eram vozes que, de certo modo, ecoavam nos discursos da juventude, dado que muitos deles foram educados por intelectuais nascidos ainda no século XIX. De acordo com Loubet Del Bayle (2001), Mounier, Daniel-Rops, Jean de Fabrègues e Jean-Pierre Maxence eram os mais inclinados às análises feitas por Berdyaev e Maritain. Particularmente, o caso de Mounier nos parece exemplar para ser descrito, pois que a sua formação intelectual foi devedora de homens contemporâneos de Maritain.

Composta por homens como Tomain Rolland (1866-1944), Paul Claudel (1868-1955), Maurice Barrès (1862-1923), André Gide (1869-1951), Marcel Proust (1871-1922), Jacques Rivière (1886-1925), Ernest Psichari (1883-1914), Alain-Fournier (1886-1914), Henri Massis (1882-1970), Georges Bernanos (1888-1948), Charles Péguy (1873-1914) entre outros, a geração de Maritain (1882-1973) esteve envolvida com dois problemas, a saber: a decadência da civilização e da cultura e a urgente necessidade de uma total regeneração da vida nacional e da civilização em si mesma. Em função da forte presença que sobre eles teve a figura de Henri Bergson, alguns partiram para a solução desses problemas recorrendo à filosofia bergsoniana, como foi o caso tanto de Maritain como de Chevalier (1882-1962). Tendo sido o primeiro mentor de Mounier, Jacques Chevalier exerceu uma presença muito forte sobre a sua formação. Durante o

⁵⁸ Os principais jovens da época eram: Maurice Blachot (1907-2003), Étienne Borne (1907-1993), Robert Brasillach (1909-1945), Robert Buron (1910-1973), Claude Chevalley (1909-1984), Henri Daniel-Rops [Henri Petiot] (1901-1965), André Déléage (1904-1944), Georges Duveau (1903-1958), Jean de Fabrègues (1983), Robert Francys [Jean Godmél] (1909-1946), Robert Gibrat (1904-1980), Edmound Humeau (1907-1998), Georges Izard (1903-1973), Jean Jardin (1904-1976), Jean Lacroix (1900-1986), Philippe Lamour (1903-1992), Pierre-Olivier Lapie (1901-1994), Alexandre Marc (1904-2000), Thierry Maulnier [Jacques Talagrand] (1909-1988), Jean-Pierr Maxence [Pierr Godmél] (1906-1956), Emmanuel Mounier (1905-1950), Denis de Rougemont (1906-1985), Pierre-Henri Simon (1903-1972), Pierre-Aimé Touchard (1903-1987), André Ulmann (1912-1970) e René Vincent (1909-1996).

período que compreende os anos de 1924 a 1927, este filósofo de Genebra se dedicou à preparação de Mounier para uma possível atuação no apostolado. Ao fim desses três anos, Mounier obteve o diploma de estudos Superiores de Filosofia com a tese intitulada *O conflito do antropocentrismo e do teocentrismo na filosofia de Descartes*. Em uma de suas cartas, assim Chevalier comenta a sua postura enquanto educador de Mounier:

Equipei-o melhor que pude para essa ação que ele tanto desejara, preparando-o, como a todos os meus discípulos – mas muito especialmente a ele, “meu aluno preferido” como ainda recentemente me dizia seu pai – com um duplo e único viático: (1) primeiro, princípios firmes, inquebrantáveis, e uma desde o início muito precisa orientação, para um fim ainda mais espiritual do que intelectual, um fim em que se possa crer e que se ame com todo o coração; (2) como instrumentos intelectuais não lhe entreguei fórmulas, conceitos, palavras, nem mesmo aqueles que exprimiam a minha maneira pessoal de ver e traduzir a verdade: era ele que os devia preparar. O verdadeiro discípulo, dizia-lhe muitas vezes, não é o que repete fórmulas, mas o que propaga um movimento que recebeu. Esforcei-me por lhe ensinar a manejar um método seguro, rigoroso, submetido ao objeto, sobre ele modelado, afastando todo o artifício, construído para captar o real de mais perto, para definir exatamente os termos, ver onde reside a questão, colocá-la precisamente, examinar a tese contrária para discernir o verdadeiro do falso e depois abrir completamente o caminho para a verdade, nosso único fim (CHEVALIER apud COSTA, 1960, p. 24-25).

Esta insistência de Chevalier para que Mounier se dedicasse ao aprendizado de um “método seguro, rigoroso” teria reflexo no notável cuidado de objetividade que mais tarde se apresentaria nos escritos deste (MOIX, 1968, p. 6). Para além disso, o mestre também buscou inserir o seu discípulo no ambiente intelectual francês e o introduziu aos estudos da filosofia cristã, que ele viria a utilizar como fundamento para a elaboração do seu personalismo cristão.

Como afirmado acima, Chevalier e Maritain foram alunos e discípulos de Bérgrson, tendo sido via o seu pensamento filosófico que ambos procuraram elaborar suas reflexões a propósito da natureza da filosofia cristã.⁵⁹ Aliás, havia, na França, ao longo das duas primeiras

⁵⁹ Podemos dizer, inclusive, que as identidades filosóficas de ambos foram definidas exatamente em virtude do autor de *L'Évolution Créatrice*, que foi nobilitado com o Prêmio Nobel de Literatura de 1927.

décadas do século XX, um intenso debate em torno de uma série de questões que diziam respeito à filosofia cristã, tais como a relação entre natureza e graça, conhecimento e revelação, e também sobre as próprias fontes que poderiam lhe servir de sustentação, ou seja, se a filosofia cristã deveria se sustentar na razão ou na fé, se deveria se inspirar nas filosofias de Platão ou Aristóteles, Santo Agostino ou Santo Tomás, Descartes ou Pascal. Envolto em tais preocupações, aqueles dois intelectuais de capital importância para Mounier viriam a tomar caminhos distintos em suas opções e elaborações teóricas.

Chevalier, fortemente influenciado pela filosofia de Henri Bergson e acreditando que as recentes descobertas filosóficas proporcionariam uma revolução substantiva no pensamento humano, advogava ser necessário reavaliar a filosofia católica, com vistas à sua renovação. Assim, apostando no moderno, no novo caminho que as especulações filosóficas de Bergson assinalavam rumo à revisão da filosofia cristã, passou a considerar que tanto o idealismo como o materialismo, duas vertentes filosóficas que gozavam de bom prestígio entre os seus contemporâneos, não forneciam subsídios formais e substanciais para um correto tratamento das realidades natural e humana, haja vista que, em seu entendimento, ambas não conseguiram proporcionar aquilo que a filosofia bergsoniana proporcionava, a saber: a) prender a unidade do ser no tempo, como o faz a sua noção de duração, e b) instituir, a contento, a relação de reciprocidade que há entre a consciência humana e a realidade, como estabelece a sua noção de intuição (AMATO, 2002, p. 83-84). Esta dupla crítica tinha implicações seriíssimas para a tarefa que Chevalier havia se imposto – elaborar uma nova ciência do indivíduo, uma vez que pensar o individual por intermédio da filosofia do autor de *L'Énergie spirituelle* o distanciaria das concepções de homem elaboradas até então por idealistas e materialistas.

A apreciação crítica procedida por Chevalier não se detinha somente ao idealismo e ao materialismo. Quando ele resolveu passar em exame a história da filosofia para uma análise temporal mais ampla da questão do indivíduo, chegou à conclusão de que todo o conhecimento filosófico anterior a Bergson havia falhado na consideração do

“contingente, livre e individual e, por causa dessa falha, o conhecimento permaneceu abstrato para o conhecido, o conhecedor e o ser.” (*Idem*, p. 86) Em razão da constatação deste malogro das filosofias que antecederam à bergsoneana, Chevalier apontava para os limites das filosofias clássicas e medievais na elaboração de uma ciência do homem que correspondesse à época moderna.⁶⁰ Assim, munido do que havia de mais atual em termos de especulações filosóficas, partiu rumo à elaboração de sua própria filosofia do indivíduo, por meio da articulação dos seguintes pontos: “(1) re-introduzir toda a personalidade e individualidade ausentes do pensamento contemporâneo; (2) recolocar o Ser como objeto da filosofia em detrimento das idolatrias; e (3) criar a ciência do individual e pessoal, o contingente, livre e milagroso.” (*Idem*, p. 85) Era sua opinião que, uma vez estabelecida uma nova ciência do indivíduo sobre estes parâmetros, esta poderia: “(1) oferecer uma compreensível e hierárquica visão de toda ordem natural e humana; (2) mostrar a primazia do reino espiritual da liberdade, fé e Deus; e (3) conceber a realidade como o singular e livre ato de Deus, como Criador e Pai.” (*Idem Ibidem*)

Esta crítica incidia de modo direto sobre a filosofia à qual Maritain deliberadamente se filiava – a filosofia tomista. Muito embora este discípulo de Tomás de Aquino tenha iniciado a sua trajetória intelectual por meio de Bérghson⁶¹ – tendo também procurado dialogar constantemente com a filosofia moderna e contemporânea (Kant, Hegel, Bérghson, Heidegger, entre outros), dado que o seu tomismo pode ser compreendido como um esforço contínuo de fazer ressurgir a doutrina de Santo Tomás,

⁶⁰ Embora Sócrates houvesse situado a filosofia no eixo investigativo do homem, e tanto Platão quanto Aristóteles, atribuído à razão humana essa finalidade investigativa, acrescentando também o problema da natureza, para Chevalier, “o pensamento clássico como um todo permaneceu (...) amarrado e limitado pelos conceitos de necessidade, universalidade e lei às expensas da liberdade singular e pessoal”, e que mesmo as investidas filosóficas de Santo Agostinho e Santo Tomás falharam em suas tentativas de transcender tais limites percebidos no pensamento clássico, não obtendo sucesso, portanto, em incorporar dimensões radicalmente novas à filosofia cristã (AMATO, 2002, p. 86).

⁶¹ Amato aponta para uma possível influência de Bérghson em Maritain, em vários sentidos. Aqui vale a pena citar os seguintes: “o pensamento de Bérghson transformou a ‘poesia do eu’ de Maritain em uma ‘poesia da existência’; forneceu a ele “um novo senso de sentido, uma nova confiança em seu futuro”; “afetou a sua vocação para o estudo de uma filosofia que ele acreditava que poderia provê-lo de um real propósito de vida”; etc. (AMATO, 2002, p. 47).

integrando-a no contexto da vida cotidiana e do pensamento filosófico de seu tempo, no intento de capacitá-la a responder, no plano filosófico e até mesmo político, aos problemas fundamentais com que se deparava o homem moderno e que acometiam a civilização moderna – a filosofia maritainiana estava, definitivamente, vinculada à Idade Média (CAMPOS, 1989, p. 94-120).

Mesmo que Chavalier e Maritain concordassem em uma série de pontos, como no fato de a Igreja ser depositária das verdades (algo que muito do pensamento moderno procurara transcender, refutar e completar), na possibilidade e necessidade de uma nova filosofia católica, na primazia última da fé, na afirmação de um compromisso pessoal de rever os resultados de suas especulações, caso as mesmas conflitassem com os ensinamentos da Igreja, os dois discordavam sobre um ponto nodal: sobre a filosofia de Henri Bérgson. Maritain era universalista e reconhecidamente um dos críticos fervorosos de Bérgson, tendo encontrado maiores afinidades intelectuais e pessoais com a filosofia medieval. Foi, inclusive, a partir desta que elaborou o seu “humanismo integral”, o qual se manifestou, ao longo de sua trajetória intelectual, em três específicas formas culturais: (a) “uma epistemologia baseada no realismo sensorial e na objetividade; (b) “uma estética que identifica na verdadeira obra de arte uma expressão da espiritualidade humana”; e (c) uma antropologia sociopolítica, sensível à dimensão espiritual do homem, sem confinar essa dimensão a um único credo religioso” (SANTOS, 2000, p. 19). Chevalier, diferentemente de Maritain, era um nacionalista que se identificava com a corrente do pensamento filosófico que provinha de Descartes e Pascal e que tinha em Bérgson o representante maior da filosofia moderna, optou por enveredar por uma direção que melhor lhe proporcionasse a elaboração de uma nova síntese entre ciência e fé.⁶²

O que é importante frisar aqui é o fato de a convivência intelectual entre Chevalier e Mounier, assim como a entre Mounier e Maritain, ter sido estabelecida exatamente dentro do contexto desse

projeto de uma nova filosofia cristã. E, muito embora o próprio Mounier não tenha perseguido essa preocupação de Chevalier em formular uma ciência do indivíduo, principalmente a partir da filosofia bergsoniana – apesar de que em seus escritos as reflexões sobre a pessoa humana ter sido o foco *par excellence* – não se pode perder de vista que o mesmo manteve ao longo de sua trajetória intelectual alguns elementos que também foram comuns a Chevalier, como, por exemplo, os seguintes:

(1) considerou o idealismo, o materialismo e o positivismo inadequados como filosofias; (2) sublinhou como todas as investigações racionais nelas mesmas são limitadas por causa da singularidade do ser e o mistério da existência; (3) propôs que a realidade devesse ser primeiramente explorada, experimentada internamente e somente depois formulada como filosofia; (4) afirmou que o centro da existência é a liberdade inefável do homem e Deus; e (5) em última estância colocou a filosofia a serviço da fé (AMATO, 2002, p. 86-87).

Apesar desses aspectos em comum com Chevalier, será por intermédio dos conselhos e do pensamento de Maritain que Mounier procurará, desde os primeiros encontros que ambos mantiveram durante as reuniões que ocorriam na casa dos Maritain, definir algumas de suas ações e linha de pensamento, bem como incorporará em suas críticas à civilização moderna, como veremos, muito da analítica e da propositura maritainiana.

A negação do *status quo* civilizacional feita por Jacques Maritain vinha desde os anos 20, quando este, “saindo das regiões da especulação metafísica, empreendeu seus trabalhos de filosofia política, dos quais o primeiro é o *Primaute du Spirituel*, que apareceu em 1927.” (R. MARITAIN, 1956, p. 250) A partir deste posicionamento político, tornou-se ele referência importantíssima para os revolucionários personalistas franceses, tendo também sido apontado, no Brasil, como o “mensageiro da Idade Nova” (ELI, 1937). Contudo, o fundamento das bases analíticas da “crise da civilização” foi elaborado em seu livro *Trois réformateurs* (1945)⁶³, uma

⁶² O embate público entre Maritain e Chevalier foi inevitável, conforme se pode averiguar por meio de alguns trabalhos de ambos os autores (MARITAIN, 1921; 1954; CHEVALIER, 1920).

⁶³ Este livro é de importância fundamental para a compreensão do desenvolvimento do pensamento de Maritain. Nele podemos encontrar os temas principais com os quais ele

obra filosófica de 1925. Desse seu posicionamento político assumido na obra de 1927, Maritain se lança ao aprofundamento e exposição, de modo mais amplo e sistemático, desta negação, o que se daria em 1936, com a publicação de *Humanisme Integral*, obra onde estabelece um projeto social a partir do humanismo e do pluralismo, dois elementos fundamentais de que faz uso para delinear a crise por que passava a civilização, sendo a mesma explicada por três pontos fundamentais e que guardavam inter-relação entre si.

Primeiro, havia nessa crise uma dimensão mundial, pois o que se observava era nada mais, nada menos, do que o real “declínio do mundo moderno”, que já vinha agonizando há algum tempo mas que ganhou ritmo acelerado a partir do momento em que ocorreu a ascensão “da classe burguesa, do sistema capitalista, dos conflitos imperiais e do absolutismo desenfreado dos estados nacionalistas”.⁶⁴

Em segundo lugar, as origens dessa crise podiam ser encontradas no processo de “secularização do cristão e da civilização cristã”, processo este que desencadeou a passagem do homem da antiga cristandade para o reino do homem isolado, individualista, guardando do cristianismo apenas uma concepção artificial, onde o evangelho foi substituído pela filantropia e pela razão humana, aqui entendida distintamente daquela faculdade do espírito que permitiria ao homem se abrir para a compreensão do mistério. Tal processo significou, de uma parte, a modificação: a) da idéia de homem – do homem enquanto pessoa, do modo como o concebia o pensamento cristão medieval, ou seja, enquanto um ser situado entre dois pólos fundamentais, o material e o espiritual, sendo este último o que lhe

esteve envolvido desde os seus primeiros escritos, servindo para nos fornecer indicativos de como o autor relaciona a tradição tomista com o pensamento crítico por ele recebido de pessoas como Charles Péguy, Henry Bergson e Léon Bloy, bem como as suas próprias críticas sobre o mundo moderno, críticas essas que serviram de fermento para as idéias de Mounier.

⁶⁴ Maritain observa, é claro, que o mundo moderno nos legou pontos muito positivos, a saber: “os homens tornaram-se conscientes de si-mesmos, de sua própria dignidade e da lei do progresso humano no tempo; a sociedade civil de um lado, e o conhecimento racional do outro fizeram de sua autonomia uma realidade; e enquanto a ciência (para a nossa infelicidade) tomava o lugar da antiga sabedoria, a conquista científica da natureza, a indústria e a técnica, conheceram um maravilhoso sucesso. E o maquinismo, esperando o dia em que a razão saiba utilizá-lo para o verdadeiro fim do homem, criou possibilidades inimagináveis de emancipação.” (MARITAIN, 1943, p. 97)

permitiria atingir e desvelar a sua verdadeira personalidade, para o indivíduo burguês, do modo como foi articulado pelo pensamento moderno, um homem ao mesmo tempo individualista e materialista; e b) da idéia de vida humana em conjunto, ou seja, de uma vida comunitária, baseada no Bem Comum e fundamentada em valores metafísicos, para uma agremiação em bases puramente materiais, onde inexistia o senso de finalidade (MARITAIN, 1943, p. 6). De outra parte, este processo de secularização implicou modificações no humanismo.⁶⁵ Passou-se do “Humanismo teocêntrico”⁶⁶, ou seja, aquele que reconhecia ser Deus o centro do homem e que implicava na “concepção cristã do homem pecador e redimido”, bem como na “concepção cristã da graça e da liberdade”, para um “Humanismo antropocêntrico”, que se caracterizava, segundo a definição de Maritain, por tomar o homem como sendo ele próprio “o centro do homem, e assim de todas as coisas” e que “encerra uma concepção naturalista do homem e da liberdade.” (MARITAIN, 1962b, p. 24) À luz do julgamento de Maritain, o humanismo antropocêntrico representava uma verdadeira traição à essência do ser humano, pois ao lhe negar sua dimensão metafísica, acabou por reduzi-lo à sua dimensão histórica. Por essa razão, o que se presenciava à época, afirmava o filósofo, era o cimo da “tragédia do humanismo” legitimado, isto é, a culminância trágica do homem, da cultura e de Deus, que desde a passagem da Idade Média para a Idade Moderna vinha periclitando mas que somente com a chegada do século XX anunciaria o fim trágico da investida renascentista sobre o Homem, a Cultura e Deus. Assim, tal humanismo estava definitivamente minado e sem perspectivas de reerguer-se, pois as três tragédias acima aludidas (do homem, da cultura e de Deus) não indicariam outra coisa senão a necessidade de superação deste por um humanismo de outro tipo, e que correspondesse aos reclamos constantes de uma “Nova Cristandade” (Maritain), uma “Nova Idade Média” (Berdyayev) e de uma

⁶⁵ Em *Humanismo Integral*, Maritain vê a questão do humanismo do ponto de vista evolutivo, nas seguintes etapas: humanismo teocêntrico (Idade Medieval), humanismo antropocêntrico (Idade Moderna) e humanismo integral (para a nossa época).

⁶⁶ O emprego deste termo é recorrente entre Maritain e Mounier, estando presente também nas análises de Nicolas Berdyayev.

“Nova Ordem” (Grupo *Esprit*⁶⁷, Grupo *Ordre Nouveau*⁶⁸, Grupo *Jeune Droite*⁶⁹, principalmente).

Em terceiro lugar, esta crise caracterizava-se, ainda, pela forte presença de “correntes opostas que envolveram a civilização num ambiente de contradição interna”, a ponto de exasperar o próprio “humanismo antropológico” em um humanismo ateu que provinha, principalmente, do marxismo, e em anti-humanismos racistas que cada vez mais estavam a se proliferar entre algumas nações (MARITAIN, 1943, p. 10). Dessa exasperação somente se poderia esperar “uma destruição recíproca, em virtude mesma de seus próprios fundamentos históricos e ideológicos.” (*Idem*, p. 12-13)

Em vários pontos o filósofo de Meudon estava em plena concordância com Nicolas Berdyaev. Eles acreditavam que haveria correspondência entre a vida espiritual do homem e a vida material da sociedade; admitiam o fato de a crise pela qual se estava passando simbolizar o fim de uma época que teve o seu início no Renascimento; pleiteavam a instauração de uma nova época, de uma nova civilização, de uma “nova Idade Média”. Na realidade, era-lhes claro o fenecimento do humanismo, da cultura e do tipo de homem que desde a Renascença vinham sendo viabilizados no bojo de um conjunto de práticas e de idéias. No que se refere ao humanismo moderno, este lhes tinha o significado de um verdadeiro engodo, uma espécie de “segundo peccado original” (ROCHA, 1935, p. 408) ou, ainda, uma promessa não cumprida, qual seja, a de que o homem, ao se libertar de Deus, seu centro espiritual, e assim experimentar a liberdade e a criação sem rédeas, passaria a ser o “autor e ordenador da vida” (BERDYAEV, 1936a, p. 15). Ao assim se proceder, observa Berdyaev, esqueceu-se que “não se pode liberar o homem em

⁶⁷ Sobre o Grupo *Esprit*, consultar, de Michael Winock, *Histoire politique de la revue Esprit*

⁶⁸ Sobre o Grupo *Ordre Nouveau*, ver o excelente trabalho de Christian Roy, *Alexandre Marc et la jeune europe (1904-1934)*.

⁶⁹ Este grupo, particularmente, foi formado por um conjunto de jovens homens provenientes das revisas *Cahiers*, *Réaction*, a *Revue française* e a *Revue du siècle*, todas elas de curta duração. A denominação deles coube a Emmanuel Mounier. De comum entre eles podemos citar a influência advinda de Maurras e da *Action française*.

nome da liberdade do homem, porque o homem não pode ser o fim do homem” (*Idem*, p. 111). Conseqüentemente, o que veio a acontecer, de fato, foi a fundação de um humanismo centrado no homem, de um humanismo que é conseqüência de um tempo de “queda espiritual” – o humanismo teocêntrico (*Idem*, p. 59).

Seria por esta razão que a crise de que falavam Maritain e Berdyaev era, primária e fundamentalmente, espiritual. Estava claro para eles que:

...na segurança do humanismo [Renascentista ou antropocêntrico] havia um fatal desvio e um abuso de si-mesmo, e que, á raiz da fé humanista, se escondia uma auto-negação virtual do homem e de sua queda. Quando o homem rompeu com o centro espiritual da vida, arrancou-se á profundidade e passou á superfície. Seu afastamento do centro espiritual tornou-o cada vez mais superficial. Tendo perdido o centro espiritual do ser, perdeu, ao mesmo tempo, seu proprio centro espiritual. Tal decentração da essencia humana era a ruina da sua constituição organica. O homem deixou de ser um organismo espiritual. E, então, á peripheria mesma da vida, surgiram centro fallaciosos. Tendo-se libertado de sua relação organica com o centro verdadeiro, os órgãos subordinados da vida humana se proclamaram a si mesmos centros vitaes. Em consequencia disto, o homem se tornou de cada vez mais superficial.

...[o homem europeu] não sabe mais onde é o centro de sua vida. Sob seus pés não sente profundidade. Volta-se a uma existencia mais que vulgar, vive sobre duas dimensões como se habitasse a superfície da terra, – ignorando o que está acima delle e o que está abaixo (BERDYAEV, 1936a, p. 16-17)

Guerreiro Ramos foi atingido de modo profundo pela crítica que tanto Berdyaev como Maritain proferiram contra o humanismo moderno.⁷⁰ Tal qual para os filósofos, para o nosso autor, o “momento burguês do humanismo” (GUERREIRO RAMOS, 1938a, p. 9) representava o coroamento do humanismo antropocêntrico e implicava a ruptura das “relações do homem para com Deus” (*Idem*, p. 10). O humanismo do início da Renascença, afirmava o nosso autor trilhando as explicações de

Especificamente sobre o Grupo *Jeune Droite*, ver, de Nicolas Kessler, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942)*.

⁷⁰ Aqui residem as raízes do humanismo radical que encontraremos ao longo dos trabalhos futuros desse santo-amarense.

Berdyayev, representou a liberação das “forças criadoras do homem”⁷¹, engendrando em si “elementos contraditórios”, quer dizer, o homem se sentia, em razão ainda da proximidade do legado do humanismo teocêntrico da Idade Média, pertencendo ao “plano sobrenatural” e, ao mesmo tempo, ao “plano natural”, pois já ensaiava a sua “desincarnação do espiritual no temporal” – era, portanto, um “homem desdobrado” (*Idem*, p. 9). No entanto, à proporção que a época renascentista avançava em direção à civilização burguesa, a vida deixava de ter para o homem “aquele conteúdo eterno”, “essencial”, por meio do qual “o homem sentia-se orientado para um Destino cuja realização havia de fazer no seio de Deus”, para assumir como centro esse “apêgo ao transitorio”, ao efêmero e fluído, ao “passageiro” e “acidental”, o que viria a caracterizar, segundo Guerreiro Ramos, a “ausência do essencial” na vida dos homens – a inexistência do divino (*Idem*, p. 10).

Desenvolvendo um papel fundamental na consolidação desse tipo de homem proclamado pelo humanismo antropocêntrico estava a máquina, ou melhor, a técnica. A condenação dos fins visados e do modo como a técnica e os maquinários foram postos a operar no seio da vida humana era fortíssima da parte de Nicolas Berdyayev, dela participando, sem ressalvas significativas, Guerreiro Ramos. A máquina, afirmava o baiano, “destruiu o homem”, fazendo dele uma criatura separada de Deus (*Idem Ibidem*). Correlativamente, a técnica, que mesmo não sendo tomada por nosso autor como um mal em si mesmo, tal como vinha sendo empregada, tornara-se “inimiga” do homem, pois a mecanização desenfreada e atomizadora estava a revelar o seu lado “desumanizador”, “homicida” (*Idem Ibidem*). Era urgente para o homem, concluía Guerreiro Ramos, libertar-se do império da técnica e transformá-la, definitivamente, “num fator de profunda humanização” (*Idem Ibidem*). Era de máxima urgência a conversão da técnica pelo homem, subordinando-a aos imperativos humanos mais profundos, transfigurando-a em “um meio de libertação do espírito” (*Idem Ibidem*), de modo tal que pudesse trabalhar a

⁷¹ Poderá mesmo o humanismo renascentista ter libertado as energias da criatividade humana, “mas não se pode dizer, advertia Berdyayev, que tenha espiritualmente elevado o homem: esvaziou-o” (BERDYAYEV, 1936a, p. 22).

serviço da “união do homem com Deus” (*Idem*, p. 11).

Mas por ter o homem moderno rompido os seus laços com a divindade e, assim, ter ficado entregue à sua própria sorte trágica de homem decaído e superficial, encontrava-se o mesmo em um estado de grande vulnerabilidade, suscetível à atração dos deuses terrestres, quais sejam, os coletivismos e os totalitarismos, de um lado, e o individualismo, de outro. A constatação dessa vulnerabilidade humana a elementos corruptores de sua integridade intensificava a consciência de uma crise total, ao mesmo tempo em que exigia o delineamento de novos parâmetros que pudessem servir para a construção de uma “Nova Idade Média”, querendo com isso significar, para Berdyaev, especificamente, não um retorno no tempo, mas o ingresso em uma época em que “o rythme historique substitue á de hier, e esta é a passagem do racionalismo dos tempos modernos para um irracionalismo, ou, antes, para um supra-racionalismo do *typo medieval*”; em suma, que pudessem contribuir para uma efetiva revolução do espírito (1936a, p. 96-97). Sendo assim, somente a fundamentação e fundação de uma nova época em outras bases poderiam salvar o homem europeu de seu declínio destrutivo.

Estava claro, portanto, não apenas para Maritain e Berdyaev, mas igualmente para aqueles que pertenceram à geração seguinte, que nenhuma estrutura social assim posta a operar resistiria por muito tempo sem que a sua decadência fosse prenunciada. As oposições, tensões, conflitos e dilemas que estavam a trabalhar pela completa destruição do *modus operandi* da sociedade moderna, anunciando às claras que o legado da Renascença vinha se esvaindo em um fortíssimo processo de decadência civilizacional, também foram objetos constantes de denúncia pelos principais intelectuais jovens com os quais Guerreiro Ramos possuía maiores afinidades, como no caso de alguns integrantes dos grupos *Esprit* e *L'Ordre Nouveau* (Emmanuel Mounier, Alexandre Marc, Arnaud Dandieu e Denis de Rougemont). No geral, suas avaliações sobre a crise da civilização coincidiam – a crise é espiritual e está no homem, acima de tudo; a solução, também – o estabelecimento de uma nova ordem humana que correspondesse a uma “visão nova de homem”.

De qualquer maneira, o pleito por uma nova civilização e por um novo tipo de homem também era intenso entre a juventude intelectual francesa – maurraseanos, marxistas e cristãos – e ocorria em meio a um contexto de pleno florescimento de revistas e idéias.⁷² Loubet Del Bayle faz menção a esse reviver de revistas entre os anos 1928 e 1934. Toda uma geração de jovens, diz o autor, principalmente aqueles que se posicionavam mais à esquerda política, manifestou a sua hostilidade a partidos, associações, movimentos e ideologias predominantes na época. Eles comungavam da consciência de que a civilização estava em crise, da defesa da idéia de pessoa contra as estruturas opressivas de regimes individualistas e totalitários e do esforço conjunto para reabilitar os valores espirituais que o mundo moderno havia relegado. Para fazer face à decadência humana, cultural e civilizacional, esses jovens se agruparam em torno de um número significativo de novas revistas que começaram a circular no ambiente intelectual e político francês (LOUBERT DEL BAYLE, 2001). Segundo Michael Winock (2000, p. 258), seriam os irmãos Maxence, principalmente Jean-Pierre Maxence, que dariam início a esse reviver de periódicos e semanais franceses ao lançarem *Les Cahiers*, em 1928. A esta revista seguir-se-iam *La Revue Française*, *Réaction*, fundada em 1930 por Jean de Fabrèges e que posteriormente transformou-se em *Revue du XXe Siècle*, *Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier, Georges Izard, André Deléage e Louis-Émile Galey, *Ordre Nouveau*, dirigida por Arnaud Dandieu, Robert Aron e Alexandre Marc, entre outras tantas.

Talvez inspirados por sentimentos semelhantes àqueles que motivaram esses jovens franceses a se lançarem à fundação de revistas por

⁷² A referência aqui recairá, principalmente, sobre os jovens engajados em movimentos que apareceram entre os anos 1928 e 1932. O recorte tem significado, não somente para o nosso trabalho, pois que será a esses jovens que Guerreiro Ramos constantemente se remeterá em seus escritos juvenis, mas também em consideração à própria história francesa, já que, como adverte Loubet Del Bayle, trata-se de um período singular, tanto em relação ao que precede quanto ao que se segue: “cette distinction se justifie à deux points de vue. Tout d’abord, au point de vue idéologique, les revues créées dans les années 28-32 furent dominées par le souci de dépasser une perspective purement économique ou politique pour replacer ces problèmes dans une perspective plus large, envisageant le destin de la civilisation occidentale dans son ensemble et centrée sur l’idée d’une crise de civilisation. En revanche, les groupes fondés à partir de 1933 se soucièrent moins de philosophie que les précédents et s’attachèrent à une réflexion plus concrète portant directement sur la transformation des structures politiques et économiques.” (LOUBET DEL BAYLE, 2001, p. 33)

meio das quais lhes fosse possibilitado dar vazão às suas querências individuais e coletivas, Guerreiro Ramos, Afrânio Coutinho e Antônio Osmar, alguns anos após esse efervescente período de aparição de revistas em França, decidiram fundar, em 1938, a revista *Norte*, publicação periódica, mas que não conseguiu ultrapassar à divulgação do primeiro número. Para aquele primeiro e único número da revista, os três autores haviam escolhido escrever sobre a atual situação em que se encontrava o humanismo, tendo em vista o estado decadente do homem, da cultura e da civilização. No caso específico de Guerreiro Ramos, o seu texto intitulava-se *O problema do humanismo*, texto este que, no ano seguinte, seria incorporado como o segundo capítulo de seu livro *Introdução à cultura*, porém de título modificado – *A noção de humanismo*.

Analisando aquele momento literário francês, Winock (2000, p. 260) observa que “raramente se viu um florescimento de publicações que agitavam idéias gerais” e não restritas à literatura, e que proclamavam, cada uma a seu próprio modo, um forte combate à política, à economia e à moral prevaletentes. Preservadas as singularidades e divergências apresentadas por aquelas revistas, os seus representantes, os quais Mounier designou por “não-conformistas” e que Loubet Del Bayle analisa em sua obra *Les Non-conformistes des années 30*, partilhavam de um sentimento geracional⁷³ muito forte e mantinham na pessoa de Charles Péguy, que foi amigo pessoal e o “primeiro mentor”⁷⁴ de Jacques Maritain, um ponto comum de referência, um modelo a ser seguido (WINOCK, 2000, p. 260; 1975, p. 20-22).⁷⁵

Este renascimento das idéias de Péguy também foi destacado e, de certo modo, revivido por Afrânio Coutinho e Guerreiro Ramos. Em seu livro *Daniel Rops e a ansia do sentido novo da existencia*, Coutinho dedicou as suas primeiras páginas para cortejar a Charles Péguy. “Não há,

⁷³ A noção de geração era de importância singular para os jovens franceses dos anos 1930 e 1933, principalmente. De acordo com Crémieux (apud LOUBET DEL BAYLE, 2001, p. 31), o termo havia adquirido uma noção viva de significação ressonante entre aqueles que participavam desses movimentos.

⁷⁴ A afirmação aqui é de Amato (2002, p. 35). Em suas memórias, Raissa Maritain fornece maiores detalhes sobre a relação de Péguy e Jacques. (R. MARITAIN, 1956).

⁷⁵ Sobre este ponto, consulte: Winock (2000, p. 260; 1975, p. 20-22).

afirmava Coutinho na frase de abertura do opúsculo de 1936, quem não tema de emoção ao conhecer de perto esta vida tão rica de espiritualidade e humanidade”, a vida de Charles Péguy, o qual “assume hoje um papel de símbolo” (COUTINHO, 1936a, p. 3-4). A geração francesa de 30, dizia o autor baiano, fez renascer a pessoa desse grande escritor e combatente, um homem que “viveu o que falou, viveu o que pensava, daí o valor extraordinário de seu ensino” (*Idem*, p. 5-6). Uma de suas maiores agudezas intelectuais foi o fato de ter compreendido que a crise da civilização era, primordialmente, “uma crise do homem”, cuja causa estava localizada na “concepção” falsificada de homem – indivíduo burguês – sobre a qual o mundo moderno havia decidido assentar-se (*Idem Ibidem*). Consciente desse fato, Péguy revelou-se um inconformista, pois se recusou a aceitar o tipo de homem validado por uma civilização em desgraça. Guerreiro Ramos compartilhava dessas observações feitas por Coutinho, mas também direcionou o seu olhar para a opção de vida adotada por Charles Péguy, uma opção pela pobreza. Aliás, no que diz respeito à pobreza como opção de vida, nosso autor acrescentava ao nome de Péguy os de Léon Bloy e Rainer Maria Rilke. Os dois primeiros haviam descoberto na pobreza “uma alegria nova”, por meio da qual eles recusaram “os bens deste mundo”, demonstrando aos jovens um claro sinal do “heroísmo” cotidiano que se fazia necessário para manter “uma protestação total, decisiva, contra o dinheiro.” (GUERREIRO RAMOS, 1937b) Anos mais tarde, agora já prestes ao reconhecimento público de “sociólogo do desenvolvimento”, durante uma entrevista concedida à revista carioca *Marco*, ouvir-se-iam ecos dessa admiração a Péguy, quando Guerreiro Ramos, perguntado sobre quais as situações de vida que mais havia contribuído para a sua formação enquanto sociólogo engajado, respondeu que, a Rilke e Péguy, estes “dois heróis da pobreza”, devia-lhes “a iniciação no espírito da pobreza como ideal de vida.” (MARCO, 1954)

Para Winock, a admiração pela pessoa de Péguy foi um fenômeno geracional, dado que boa parte da juventude francesa estava envolta com idéias, ideais e lutas muito próximas às que Péguy mantinha no início do século. Sua convicção, sua unidade entre pensamento e pessoa, vocação e destino forneciam-lhe forças para que pudesse

transcender as falsas querelas apresentadas em tons de contradições por volta de 1905 – individualismo *versus* coletivismo, materialismo *versus* idealismo, romantismo *versus* classicismo. A sua baliza de combate se deu por intermédio de um processo construtivo de idéias em que procurou alinhar a filosofia bergsoniana a uma filosofia eterna, o contingente ao permanente, e o sentido da história do homem à graça e à verdade divina. De posse desse aparato conceitual, Péguy pôde perceber adequadamente que o espírito humano se encontrava escravizado, no mundo da carne, dos hábitos, das instituições ultrapassadas; pôde também acusar a deterioração de todas as coisas mundanas, bem como conseguiu reconhecer que somente a esperança e a ação revolucionária constante proporcionariam a salvação (WINOCK, 2000, p. 135-145).

Em razão de suas idéias, Charles Péguy era “referência obrigatória” para os jovens dos anos 30 que estavam a presenciar uma espécie de polaridade entre o seu pensamento e o que propugnava Julien Benda (*Idem*, p. 259). Este, que publicara em 1927 o livro *La trahison des clercs*, apontava uma mudança substancial no comportamento dos intelectuais de seu tempo, acusando-os de estarem “a serviço de suas paixões políticas” (*Idem*, 2000, p. 250), ou seja, dizia Benda que “o sábio contemporâneo abdica do pensamento puro, da razão, ante a força do sentimento, a tirania da sensibilidade.” (*Idem*, p. 251) Subjacente a esta assertiva estava uma definição peculiar de intelectual, ou, nos dizeres de Michel Winock (*Idem*, p. 251), “uma definição platônica do intelectual”, a saber: “homem de pura razão, ocupado unicamente com a verdade, em detrimento de qualquer interesse terrestre, individual ou coletivo.” Ora, à luz do que pensava Péguy, essas idéias de Benda soavam como uma verdadeira heresia, um ultrage a quem tivesse legítima consciência do existir. Não teria sido à toa, portanto, que o próprio Benda arrolou Péguy entre aqueles “intelectuais traidores”, que demonstravam um fortíssimo apego “... ao *puro temporal* e desprezo por todo valor nitidamente ideal ou desinteressado.” (*Idem*, p. 248) (grifos no original)

Entre a posição adotada por Péguy e aquela que exigia Benda, boa parte dos “não-conformistas” preferiu optar pelo primeiro (MOUNIER, 1958). Jean-Pierre Maxence, que buscava “romper com a velha estética

clássica” dominante da revista *L’Action Française* quando lançou *Les Cahiers* – título que homenageava a revista *Cahiers de la Quinzaine*, de Péguy, cujo primeiro número veio a público em 1900 –, foi um dos primeiros a trazer à tona os ideais de Péguy (WINOCK, 2000, p. 259). Emmanuel Mounier, depois de sua formação com Chevalier e Maritain, também seria profundamente atingido por suas idéias e modo de comportamento. O seu primeiro contato com as obras de Péguy foi em suas férias de Natal de 1928-29, o que pode ser considerado, segundo o seu biógrafo, “um acontecimento da mais alta importância” em sua trajetória de vida e intelectual, haja vista que, via Péguy, Mounier se transformou, definitivamente, em um homem de ação, homem de combate. (MOIX, 1968, p. 9) O intenso interesse que Mounier possuía pelo fundador do *Cahiers de la Quinzaine* tinha relação com os assuntos da sociedade e da política contemporânea, para os quais boa parte de seus esforços intelectuais vinha sendo direcionada já havia algum tempo. Péguy era-lhe exemplar (*Idem*, p. 10); a sua presença na vida de Mounier foi significativa, inclusive, para que este viesse a “completar sua formação adulta e sua visão de mundo”; para que ultrapassasse “de uma realidade de pensamento para a realidade da ação, de um mundo do *self* individual para o mundo dos homens.” (AMATO, 2002, p. 101) Como escreveu Albert Béguin em 1950, “sem Péguy seria difícil compreender a brusca passagem de Mounier, em 1931-32, da filosofia como apostolado, ao compromisso no temporal”. (ESPRIT, 1950, p. 964)

Sobre Péguy, Mounier, Georges Tzard e Marcel Péguy escreveriam um livro intitulado *La pensée de Charles Péguy*, que veio a público em 1931. Seria exatamente a confecção desta obra que colocaria Mounier e Maritain em um diálogo mais próximo, a partir de 1928, data de seu ingresso na Universidade de Sorbone, na qualidade de bolsista de doutorado em filosofia, onde foi aluno de Leon Brunschvicg, Émile Bréhier, Etienne Gilson, Henri Bremond, Jean Baruzi, entre outros. Após poucos anos freqüentando o ambiente universitário francês, Mounier deferiria uma série de críticas a este sistema acadêmico, acusando os professores de permanecerem totalmente alheios aos problemas do mundo. Esse seu desapontamento com o ambiente acadêmico o faria

abandonar, definitivamente, toda e qualquer pretensão de sua parte em ingressar na carreira universitária, direcionando seus esforços, após isso, para uma atitude realmente engajada, procurando vincular seu pensamento com a realidade histórica em que estava inserido; firmaria a posição de que todo o homem parte de uma situação fática, sua inserção no mundo, sendo impossível um existente humano desvinculado do tempo e do lugar em que o mesmo se encontra, o que implica em dizer que as suas opções de vida se dão em um contexto vivencial, sempre. No mais, de comum entre ambos podemos citar: o ataque ao sistema educacional superior, especificamente à Sorbone; a renúncia a carreiras universitárias; o lançamento a conflitos políticos e intelectuais de suas respectivas épocas; o ataque acirrado à sociedade burguesa; e, ainda, a consideração de que o mundo estava a vivenciar um estado de crise radical, levando ambos a se dedicarem, em suas respectivas épocas, à revolução, que teria que ser, fundamentalmente, de caráter moral: “la révolution sera morale ou elle ne sera pas”, frisava Péguy.

Estava decretada, desta maneira, a repulsa de Mounier a tudo que era abstrato e que não encontrava reflexo na experiência concreta. Acrescentemos a estes pontos os motivos que conduziram Mounier à fundação de sua revista: primeiro, considerava que os principais periódicos franceses, tais como *La Nouvelle Revue Française* e *Le Mercure de France*, estavam fadados ao desaparecimento e que a sua geração não possuía veículos similares que pudessem se expressar; segundo, a “desordem estabelecida” acometia fortemente a cristandade, sendo urgente a criação de meios que pudessem reverter essa situação; e terceiro, a crise econômica de 1929, bem como outros eventos a ela associados sinalizavam para uma crise total da civilização (AMATO, 2002, p. 106).

Esta atitude e disposição demonstrada pela geração do autor de *Révolution personaliste et communautaire* contrastavam com as que foram assumidas pela geração anterior, a geração do pós-Primeira Guerra, que sentia profundamente uma desordem interior, desordem essa derivada

de uma postura geracional que considerou a inquietude⁷⁶ como um fim em si mesmo, ou seja, adotou, frente à própria inquietude, uma conduta de sujeição, e seria exatamente neste ponto que os jovens dos anos 30 procurariam se diferenciar da juventude dos anos 20. Os inquietos da geração de 20 foram assim tomados pelo desconforto absoluto com o mundo moderno, e muitos deles não visualizaram saída para este estado existencial, aprisionados que estavam diante da perplexidade gerada pelo caos, pela incerteza e pela falência concomitante, como disse Crémieux, do mundo interior e do mundo exterior; viviam em uma espécie de constante perguntar hamletiano, sem dispor de forças interiores para poder escolher e chegar ao ponto escolhido; escapava-lhes totalmente o sentido de finalidade. Essa é a síntese que se retira da narrativa que nos faz Crémieux (1931) da inquietude imobilizadora que atingiu a geração pós-Guerra. Para o estudioso francês, estava claro que incidiam sobre aqueles jovens dos anos 20 dois problemas fundamentais: o problema da escolha e o problema da finalidade. Eles não perceberam, como viria a perceber a geração pós-inquietude de Mounier, *l'intelligence de l'inquiétude*⁷⁷, tanto para realizar uma leitura singular dos fatos e acontecimentos, como para estabelecer diretrizes de combate às atrocidades e aos obstáculos que fortemente se impunham às tentativas de mudanças do *status quo*.

Assim, reunidos em torno de suas revistas, os jovens intelectuais católicos franceses dos anos 30, ao apontarem para as “desordens estabelecidas”⁷⁸, no caso a desordem internacional, a desordem política, a desordem econômica e desordem intelectual e espiritual, e ao afirmarem veemente suas recusas à ordem instituída, procuravam retirar

⁷⁶ A inquietude, enquanto fenômeno geracional, foi analisada por diversos autores franceses, entre os quais destacam-se Daniel-Rops, Marcel Arland, André Harlaire, Pierre Archambaut, Gonzague Truc, Benjamin Crémieux e Robert Brasilch, entre outros.

⁷⁷ A alusão aqui é a uma carta de Mounier em que ele deixa ver que a inquietude também poderia fornecer saídas. (MOUNIER, 1956, p. 47).

⁷⁸ Uma síntese dessa desordem é apresentada por Loubet del Bayle, que afirma: “Ces thèmes peuvent être regroupés autour de trois grandes directions. On trouvait tout d’abord dans ces revues une critique virulente du monde politique, social, économique, intellectuel et spirituel des années 1930, une critique de ce qu’*Esprit* allait appeler le « désordre établi ». De cette critique du désordre établi, ces mouvements concluaient à la nécessité d’une révolution dont ils s’attachaient à préciser les modalités avant de définir des propositions constructives destinées à permettre de bâtir un ordre nouveau.” (LOUBET DEL BAYLE, 2001, p. 197).

consequências das profundas transformações por que passava a civilização ocidental. Para eles, esta desordem mostrava a sua face mais patente na miséria que estava a dominar grande parte da população; uma miséria tão premente que esmagava o homem, fazendo-o abrir mão de seus problemas essenciais. Ao mesmo tempo, o fato de a miséria se apresentar de modo tão nítido e sem embuste denunciava a existência, em diversas áreas, do horror e das falácias do regime capitalista. No plano internacional, aqueles movimentos concordavam com a denúncia da incapacidade de os países europeus afirmarem uma ordem estável e de, assim, poderem articular uma paz durável; na esfera política, a acusação da democracia parlamentar ter se tornado sinônimo de mentira, mediocridade, de comprometimento e entreguismo às forças oligárquicas dos ricos, do capital; a própria economia possuía o seu tipo específico de desordem, fruto de uma visão otimista das leis econômicas que procuravam criar a harmonia social por meio do reforço da livre concorrência dos interesses específicos de mercado, o que, obviamente, não se concretizou, levando aqueles movimentos à condenação do *laissez faire*, pois o mesmo estava conduzindo ao caos e à anarquia, transformando a sociedade e as relações humanas em uma verdadeira selvajaria capitalista, onde as questões relativas ao bem comum e à justiça não eram levadas em consideração.⁷⁹ Devemos acrescentar logo, aqui, que a acusação essencial que a juventude francesa fazia às instituições econômicas, política e social em vigência dizia respeito ao divórcio total entre estas e o real, bem como ao fato de as mesmas não estarem voltadas para os “verdadeiros interesses essenciais do homem, sacrificando este a seus mecanismos artificiais e abstratos” (LOUBET DEL BAYLE, 2001, p. 253).

A desordem intelectual e espiritual revelava-se como sendo de primeira grandeza, no que se refere às outras esferas apontadas. A denúncia incidia sobre o “espírito burguês”, que “nascido de uma classe, acabou atingindo, mais ou menos profundamente, tôdas as camadas da sociedade”, criando, deste modo, “um tipo de humanidade: o burguês”

⁷⁹ Winock nota que a posição crítica assumida por esses jovens, tanto no que se referia à democracia parlamentar quanto ao liberalismo econômico, os direcionou para “uma

(MOIX, 1968, p. 73). Assim narra Mounier o aparecimento do homem burguês no seio social: “*a substituição do lucro industrial pelo benefício de especulação, dos valores de criação pelos valores de conforto, pouco a pouco desprestigiou o ideal individualista* e abriu o caminho, nas classes dirigentes primeiro, depois por descidas sucessivas até as classes populares, a esse espírito que nós chamamos burguês, por causa das suas origens, e que nos aparece como o mais exacto antípoda de toda espiritualidade.” (1967, p. 27) (destaques no original) E continua: “reduzindo o homem a uma individualidade abstracta, sem vocação, sem responsabilidade, sem resistência, o *individualismo burguês é o precursor responsável pelo reino do dinheiro*, quer dizer, como tão bem o dizem as palavras, pela sociedade anónima das forças impessoais.” (*Idem*, p. 36) (grifos no original)

O burguês, representação fiel do homem moderno, era, em todos os sentidos, um homem decaído, um homem que não possuía “raízes no eterno”, que não possuía mais ligação com o Essencial, com o Absoluto. Por consequência, a vida, para ele, “não é um ‘ser’ mas um ‘ter’, não é um ‘agir’, segundo sua intelligencia, mas um ‘fazer’ que é índice de sua condição de escravo”. (GUERREIRO RAMOS, 1936c)

Os não-conformistas não se consideravam satisfeitos com apenas analisar a “desordem estabelecida”. Buscaram, apontaram soluções, e estas divergiam significativamente das que lhes foram legadas pela geração anterior como as únicas e mais viáveis. O lema “nem direita nem esquerda” realmente lhe foi bem aplicado, uma vez que, deixadas de lado suas particularidades ideológicas, os jovens contemporâneos de Mounier estavam preocupados em questionar, muitas das vezes rejeitando, tanto as tradicionais categorias políticas, em que “direita” e “esquerda” formavam par, como as formas de governo, onde se apresentavam como opções o parlamentarismo e o totalitarismo. Assim, se por um lado, todas aquelas revistas comungavam de uma forte recusa ao sistema capitalista, ao “mundo do dinheiro”, ao “mundo da produtividade”, por outro, elas

séria releitura da Revolução de 1789”, manifestada de diversos modos em seus discursos por uma nova ordem. (2000, p 263).

também rechaçavam a idéia de que a solução comunista seria uma boa saída para os problemas que estavam a afligir a sociedade ocidental. Desta maneira, Mounier e diversos intelectuais de sua geração estavam dedicados a encontrar uma terceira via que, ultrapassando os agrupamentos partidários, pudesse lhes sinalizar para novas formas revolucionárias capazes de fazer frente ao problema crucial por eles pressentido e diagnosticado – a crise do homem moderno. Neste sentido, as possibilidades revolucionárias eram de dois moldes: um de viés mais ou menos marxista e que tinha como representantes pessoas como Henri Lefebvre, Philippe Lamour e Paul Nizan, outro que conclamava uma “revolução personalista” e que possuía representação firme em Robert Aron, Arnaud Dandieu, Claude Chavalley, René Dupuis e Alexandre Marc, ligados à revista *L'Ordre Nouveau*, Georges Izard e Emmanuel Mounier, ligados à revista *Esprit*, e Thierry Maulnier, da *Jeune Droite*.

Enfim, se houve, de fato, um denominador comum, ou mesmo “*une fragile unité*” (LOUBET DEL BAYLE, 2001, p. 185) entre os jovens que atuaram firmemente no quadriênio 1930-1934, esta unidade estava exatamente na rejeição por eles nutrida à sociedade em que se viam obrigados a viver, o que derivará em um sentimento muito profundo e socialmente comum de uma crise de civilização, ou, seguindo Rougemont (apud LOUBET DEL BAYLE, 2001, p. 186), este “espírito comum” não seria encontrado de maneira mais clara nem nos mestres nem nas doutrinas daqueles jovens, mas, principalmente, na solidariedade proveniente da presença sem medida da miséria de uma época que provocava nas pessoas um sentimento de vida desvanecida, sabotada. Além disso, Jean Touchard (1960) aponta elementos outros que eram por eles compartilhados, como, por exemplo, “a mesma linguagem”, “o mesmo vocabulário”, “a mesma vontade revolucionária”, etc. Do mesmo modo, Winock arrisca-se em uma síntese:

o que esses jovens tinham em comum era o ódio ao liberalismo, sob a forma política ou sob a forma econômica. Suas motivações eram, sem dúvida, diferentes, mas eles questionavam o sistema capitalista, acusado de desumanizar o povo, de criar necessidades artificiais e de arrastar a sociedade a crises fatais. Nos dois extremos, eram seduzidos ou atraídos pelas experiências desenvolvidas na Itália fascista e na União Soviética. No centro, queriam beber de ambos os regimes, não

para copiar – eram avessos a todos os estatismos (WINOCK, 2000, p. 268-269).

Capítulo 5

O movimento personalista em França

Entre aqueles que optaram por uma via revolucionária personalista, o ponto de união se localizava no *slogan* maritainiano de 1927 – primazia do espiritual – e que foi recuperado por Mounier, em fevereiro de 1932, no prospecto anunciador da publicação da revista *Esprit*, cujo primeiro número viria a público em outubro do mesmo ano. Neste prospecto podemos perceber: os ingredientes do mundo moderno (ou da “desordem estabelecida”) sobre os quais o pensamento e a ação revolucionária de muitos daqueles jovens franceses dos anos 30 se fariam incidir radicalmente – o afrontamento⁸⁰ aos outros, às coisas e à natureza; o reclamo por uma noção fundante de cunho espiritual que subsidiaria a construção de um novo mundo e da qual todos deveriam ter consciência – a noção de homem enquanto pessoa; e o rechaçamento às formas de ser social transitórias e ilusórias que à época procuravam se impor como a solução definitiva de ordem humana pessoal e social – apologia à ordem espiritual, que transcende a toda e qualquer ordem temporal.⁸¹ Vejamos um trecho daquele texto:

⁸⁰ Conforme nos informa Lorenzon (1996, p. 53), o termo evoca, simultaneamente, “um poder de força e de generosidade, de afirmação de si e de abertura, de acolhimento e de ruptura, de luta franca e de compreensão simpática”. Subentende-se aqui uma postura humana confrontativa – *fait face* – em face de outros homens, às coisas e também à “natureza”, ou seja, enquanto pessoa, há sempre para o homem “a possibilidade de dizer **não**, de se opor a todas as formas de opressão coletiva e de recusar-se a aderir ao que quer que fosse, sem uma decisão interior” (*Idem Ibidem*). Em seu livro *L’Affrontement chrétien*, de 1945, Mounier clamava os cristãos ao exercício, digo, à ação de dissociação de si mesmos da vida e pensamentos burgueses que estavam impregnadamente corrompendo as instituições e os homens de seu tempo.

⁸¹ Tanto a cultura quanto a civilização eram entendidas como sendo as ordens temporais *per excellence*, pois que visavam, absolutamente, “o bem terrestre e perecível de nossa vida terrena”. Mas mesmo que fossem “ordenadas para um fim terrestre”, alertava Maritain (1962b, p. 78), as mesmas não poderiam deixar de ser “referidas e subordinadas à vida eterna que é o fim da religião”, tampouco deixarem de “procurar o bem terrestre e o desenvolvimento das diversas atividades naturais do homem segundo uma efetiva atenção aos interesses eternos da pessoa e de maneira a facilitar o seu acesso ao fim último sobrenatural: o que destarte engrandece a civilização em sua ordem própria.” De modo oposto a elas estava a ordem temporal, que lhes transcendia. Tratava-se, neste caso, de uma “ordem da fé e dos dons da graça, concernentes a uma vida eterna que é a participação na ordem própria da vida íntima de Deus” (*Idem Ibidem*)

...uma **ciência** que se desliga da sabedoria, se perde em preocupações utilitárias; uma **filosofia** envergonhada, desconhecendo o seu papel e os problemas que nos importam, mendigando à ciência uma verdade que, de antemão, proclama relativa, e unicamente capaz de demonstrar que a ciência a não pode atingir; **sociedades** que se governam e funcionam como casas comerciais; **economias** que se esgotam para adaptar o homem à máquina e só utilizam o esforço humano na procura de lucros; **vidas particulares** invadidas pelo apetite, desenraizadas, conduzidas a todas as formas de homicídio e suicídio; uma **literatura** separada da nossa natureza pelas complicações e pelos artifícios e que escorrega por um século que devia inspirar; a **indiferença**, mesmo a nosso lado, daqueles que têm responsabilidades e as rebaixam, as desprezam ou as desbaratam. Não há nenhuma forma de pensamento ou de atividade que não esteja sujeita a um materialismo próprio. **Por toda a parte o homem é obrigado a aceitar sistemas e instituições que o esquecem: se se curva, destrói-se.**

Queremos salvá-lo dando-lhe a consciência do que é. A nossa tarefa central é **encontrar a verdadeira noção de homem**... Estamos de acordo para a basear na **supremacia dos valores espirituais**.

...Porque somos **fiéis ao permanente destino do espírito**, e não estamos ligados a nenhuma das **manifestações temporais que dele** se reclamam para seu próprio proveito. E é assim que, livres para uma absoluta franqueza frente à realidade, apoiando em todo o mundo as suas imprevisíveis invenções, e os seus eternos destinos, começamos uma **obra para um mundo novo** (MOUNIER, 1956, p. 82-83). (grifos nossos)

Rejeitando as formas contemporâneas – fascismos e comunismos – como soluções adequadas para os problemas de sua época, Mounier, como percebemos acima, proclamava que a “noção verdadeira de homem” deveria trazer em si a supremacia dos valores espirituais, significando, portanto, que a revolução conclamada deveria ser primordialmente espiritual, sem deixar de ser materialista. Para além do dualismo causado pelos marxistas, que insistiam em afirmar que a crise era, primordialmente, econômica, crise de estrutura, e pelos moralistas, cuja condenação à civilização moderna centrava-se, sobretudo, em uma crise do homem, crise dos costumes e crise dos valores, os jovens ligados a *Ordre Nouveau*, *Esprit* e *Jeune Droite* acreditavam ser impossível se admitir essa separação, ou seja, a crise era, ao mesmo tempo, material e espiritual, não sendo possível, segundo entendiam, qualquer iniciativa revolucionária parcial – a necessidade era de uma revolução total ou integral. Ou, como admitia Mounier, aqueles jovens eram duplamente revolucionários, mas em nome

do espírito. Por um lado, a revolução material implicaria em um forte empenho contra o mundo do dinheiro e as instituições capitalistas, além da luta pela instauração de um novo regime social e econômico que tomasse por base as necessidades fundamentais da pessoa humana e favorecesse o seu desenvolvimento; por outro, partindo do pressuposto de que a necessidade mais profunda humana seria o desabrochar de sua vida interior, uma vez que o homem não encontra o essencial de seu destino, nem no campo social, nem no político, a revolução espiritual consistiria na restauração dos “valores espirituais traídos” pela civilização moderna.

De acordo com Loubet Del Bayle (2001, p. 315-328), em razão do diagnóstico da crise e das respostas que vinham sendo dadas à mesma, o termo revolução espiritual era utilizado por aqueles jovens em quatro significados distintos: primeiro, simbolizava uma subversão de valores que pudesse levar à construção de um novo humanismo, portanto uma ruptura doutrinal com os princípios fundamentalmente responsáveis pela desordem estabelecida; segundo, significava a afirmação da supremacia vida espiritual do homem sobre o material, pois visava restaurar os direitos do espírito; terceiro, que essa revolução seria fruto da liberdade criativa humana e não do determinismo econômico como os revolucionários marxistas pleiteavam⁸²; e quarto, que a revolução visava, acima de tudo, converter os homens e não convencê-los, ou seja, a revolução seria, primariamente, pessoal, por isso a sua exigência tinha forte caráter interior, significando uma transformação moral e espiritual.

Claro era, não apenas para os membros de *Esprit*, *Ordre*

⁸² Esta juventude inclinada por uma revolução personalista ficou conhecida como *La jeunesse révolutionnaire non marxiste*, pois que se opunham, principalmente, à própria concepção de revolução, ao fatalismo e ao reducionismo do homem e do social que a doutrina marxista encampava, de Marx até os “restauradores do marxismo autêntico”, seus contemporâneos. As críticas de Mounier, por exemplo, eram duríssimas aos marxistas de seu tempo e ao próprio Marx, e as mesmas recaíam, de modo mais abrupto, sobre “a lacuna essencial do marxismo”, isto é, à concepção de humanismo ali articulada – “o humanismo marxista, dizia Mounier, *aparece, com efeito, como a filosofia última de uma era histórica que viveu sob o signo das ciências físico-matemáticas, do racionalismo particular, estreitíssimo que delas se originou, da forma industrial, inumana, centralizada, que encarna provisoriamente as suas aplicações técnicas*” –, a qual, segundo pensava o pensador cristão, representava uma “*negação fundamental do espiritual como realidade autônoma, primeira e criadora*”, um desconhecimento, em síntese, da “realidade íntima do homem, a da vida pessoal” (1967. p. 64, 67 e 76). (destaque no original)

Nouveau e *Jeune Droite*, como também para Jacques Maritain e Nicolas Berdyaev, que a “verdadeira noção de homem” habitava na idéia de “pessoa” humana, cuja articulação e expansão conceitual ganhou corpo nos diversos personalismos que coexistiram naquele momento histórico no território francês. Claro também estava para eles que, embora fortemente assentados em um fim espiritualista, a ação política seria imprescindível para o intento reconstrutivo de uma nova civilização. Sobre o fim visado desses diversos personalismos, assim se pronunciou o autor de *Manifesto ao serviço do personalismo*:

Englobando sob a idéia de personalismo aspirações convergentes que procuram hoje um caminho para lá do fascismo, do comunismo e do mundo burguês decadente, não ocultamos o uso preguiçoso ou brilhante que muitos hão de fazer desta etiqueta para mascarar o vácuo ou a incerteza do seu pensamento. Prevemos as ambigüidades, o conformismo, que não deixarão de parasitar a fórmula personalista, como toda a forma verbal subtraída a uma contínua recriação. Eis porque esclarecemos desde já:

Personalismo é para nós apenas uma fórmula significativa, uma designação colectiva cômoda para doutrinas diversas, mas que, na situação histórica em que estamos colocados, podem vir a um acordo quanto às condições elementares, físicas e metafísicas que uma nova civilização requer. Personalismo não anuncia, portanto, a constituição de uma escola, a abertura de uma capela, a invenção de um sistema fechado. É antes o testemunho de uma convergência de vontades e põe-se ao serviço delas sem tocar na sua diversidade, para lhes proporcionar os meios de incidir eficazmente na história.

Seria, portanto, de personalismos que deveríamos falar. O nosso alvo imediato é o de definir, frente a concepções maciças e parcialmente inumanas da civilização, o conjunto de assentimentos primeiros que podem dar uma base a uma civilização dedicada à pessoa humana. Estes assentimentos devem ser suficientemente fundamentados na verdade para que esta ordem nova não se divida internamente e suficientemente compreensivos para agrupar todos aqueles que, dispersos por filosofias diferentes, relevam desse mesmo espírito (MOUNIER, 1967, p. 10). (grifos nossos)

De fato, apesar de as soluções para a superação da crise que cada um daqueles grupos preconizava ser significativamente diferenciada – os jovens da *Jeune Droite* mais próximos do modelo italiano, os “filósofos e engenheiros” da *Ordre Nouveau* dedicados ao planejamento detalhado “dos programas sobre a sociedade futura” e os integrantes de *Esprit* envolvidos com o conteúdo da “revolução personalista e comunitária” –,

quando o assunto era o personalismo a concordância era quase unânime (WINOCK, 2000, p. 264). Mounier, que cada vez mais ganhava o *status* entre aqueles jovens de “novo filósofo do personalismo” (*Idem*, p. 264), afirmava que o termo queria significar qualquer doutrina e civilização que estivesse voltada para a afirmação do “primado da pessoa humana sobre as necessidades materiais e sobre os sistemas colectivos que sustentam o seu desenvolvimento.” (MOUNIER, 1967, p. 09). (grifos nossos)

Mas, se por um lado, havia concordância quanto ao fato de o personalismo encampar os principais anseios daqueles jovens engajados, por outro lado, não podemos deixar de registrar que também era nítida a divergência entre eles sobre o significado do termo **pessoa**, o que, no final das contas, sinalizava para os meandros distintivos dos vários tipos de personalismos que estavam a se manifestar no contexto francês: *Ordre Nouveau* – **personalismo heróico**, *Esprit* – **personalismo espiritual**, *Réaction* – **personalismo cristão e tradicionalista**. Acrescentemos a estas três vertentes personalistas os personalismos de Jacques Maritain e de Nicolas Berdyaev. Enquanto o **personalismo de Maritain**⁸³ era fundado na linha filosófica que passava por Aristóteles, Santo Tomás e a Escolástica, o **personalismo de Berdyaev** fundamentava-se em alguns filósofos existencialistas, no cristianismo e no misticismo alemão, mas, entre todas as suas influências, as figuras de Emmanuel Kant e Jacob Boehme se destacam, o que confere especial singularidade a seu personalismo.⁸⁴

Guerreiro Ramos percebia essas distinções nodais entre os personalistas, pois, como ele afirmou, não havia “um personalismo”, mas vários, e este fato estava sendo ignorado por muitos, no Brasil (GUERREIRO RAMOS, 1938b). Além do mais, o personalismo não era bem entendido, sendo comum, segundo afirmou nosso autor, tomá-lo como “synonimo de individualismo, de egoísmo”, isto é, de modo totalmente inverso ao que, de fato, queria significar – uma visão total, integral do homem, não se tratando de “um néo-anarchismo, nem um néo-

⁸³ Para uma síntese do personalismo maritainiano, consultar: Lage (1946; 1947).

⁸⁴ Dentre os filósofos classificados no existencialismo religioso, Berdyaev é destacado como um dos mais originais (SEEVER, 1950; CLARKE, 1950; DAVY, 1967; McLACHLAN, 1992).

individualismo” (*Idem Ibidem*). O personalismo, continua o seu esclarecimento o autor, não era um “partido”, uma “confraria, com divisas e estandartes”, mas se caracterizava, sobretudo, o personalismo francês, pela “livre especulação”, o que lhe conferia um caráter antipartidário (*Idem Ibidem*). Esses diversos personalismos compartilhavam os seguintes elementos: um arcabouço filosófico articulado a partir da primazia da noção de pessoa humana; o enfoque da questão social sob o ponto de vista espiritual, já que “a questão social não é uma questão política”, mas “uma questão metaphysica”; a “reabilitação da palavra revolução”, tão esguelhada pela idéia de revolução material marxista; o “respeito pela singularidade humana”, pela “vocação original” que cada um é chamado a cumprir e que somente se realiza pela “communhão”; e, por último, o pleito pela formação de uma comunidade de pessoas (*Idem ibidem*).

Para além das possíveis diferenças que os personalismos poderiam apresentar, Loubet Del Bayle (2001, p. 368) aponta que, de modo geral, o movimento personalista francês se traduzia em uma dupla afirmação: por um lado, sendo o homem um ser social por natureza, a sua realização pessoal não poderia prescindir da sociedade para se fazer florescer; de outro lado, mesmo sendo um ser social, o homem não poderia ser subsumido ao fim próprio da sociedade, dado que ele, enquanto um ser espiritual e livre, seria constantemente chamado a realizar a sua vocação original e pessoal, portanto idiossincrática. Ou seja, a união entre o homem e a sociedade seria, como bem observou Daniel-Rops em *Éléments de notre destin* (apud COUTINHO, 1936a, p. 29-31), uma união sempre “dramática”, que se desenrola em uma constante luta do homem por sua personalização, ou seja, no processo humano de tornar-se pessoa. Mas “se a sociedade constitui uma realidade inegável, não teria, contudo, existência em si, devendo a mesma se ordenar para o bem de seus membros”, no caso, em razão, primordialmente, da necessidade de personalização que os homens possuem (LOUBET DEL BAYLE, 2001, p. 370).

Ora, como vimos, partiram os jovens franceses da geração de 30 do princípio que a civilização moderna estava em pleno estágio de decadência e que no seio desse processo dicotomias aceleravam a

bancarrota civilizacional. Entre elas, os que aderiram ao personalismo destacavam o individualismo e o totalitarismo como sendo as duas principais ameaças no campo político e social. Neste sentido, os personalistas contrapuseram a noção de pessoa humana ao *homem-indivíduo* propugnado pelo individualismo e pelos totalitarismos. Enquanto o homem-indivíduo era apenas uma corruptela do próprio homem e o tomava somente em uma dimensão, seja material, seja corporal, seja social, ou ainda, no máximo, um conjunto dessas, a idéia de homem-pessoa apontava para a sua integralidade, compreendendo, além daquelas, dimensões outras que distinguiriam no homem o ser superior que realmente era, no caso, o aspecto racional e espiritual de seu ser. Assim se pronunciou Maritain sobre a individualidade e a personalidade, “dois aspectos metafísicos dos entes humanos”:

Cada ente humano é um *indivíduo* como o animal, a planta, o átomo; fragmento de uma espécie, parte singular da imensa rede de influências cósmicas, étnicas e históricas que o dominam. E ao mesmo tempo é uma pessoa, quer dizer, um universo de natureza espiritual, dotado de livre arbítrio, e, como tal, um todo independente em face do mundo (...). Mas notemos bem que não se trata de duas coisas separadas. Não há em mim uma realidade que se chama meu indivíduo e outra realidade que se chama minha pessoa. O mesmo ente por inteiro é indivíduo em um sentido e pessoa, em outro. (MARITAIN, 1966, p. 135-137)

De todos os jovens de sua geração, seria Mounier quem melhor procuraria sintetizar as idéias sobre a pessoa humana, elaborando, assim, uma filosofia estritamente personalista. Seguindo de perto as idéias de Maritain e Berdyaev no que se referia à concepção de pessoa humana, Mounier acreditava que era na pessoa que a “verdadeira noção de homem” habitava. Distintamente do indivíduo, criatura da civilização burguesa e individualista, cujo maior empreendimento foi a degradação do homem, da cultura e da civilização, a pessoa significava o verdadeiro resgate da faceta espiritual humana, de uma nova cultura e, também, de uma nova civilização. Ao fomentar o indivíduo como categoria cardinal de sua constituição, a civilização moderna levou até às últimas conseqüências “a esterilização da própria vida espiritual” (MOUNIER, 1967, p. 32). A noção de pessoa, portanto, representava a possibilidade real de superação desse estágio em que se encontrava o mundo.

Para Mounier, a pessoa é o ser humano na condição de participante, construtor e construído por suas relações e por seu mundo. Ela é o ser cuja experiência fundamental é a comunicação e que contém em si, em termos de igual importância, corporalidade e espiritualidade, particularidade e comunidade. Por essa condição, ela é marcada por uma estrutura do universo pessoal de índole dialógica, ou seja, a que envolve a interioridade e a situação desta na exterioridade em constante interação. Essa estrutura explica a pessoa, básica e genericamente, em termos de **imanência e transcendência, liberdade e responsabilidade, maturidade e combate, engajamento e inquietude, em constante interafetamento** (MOUNIER, 1964).

A existência humana envolve duas dimensões indissociáveis – a imanência e a transcendência – porque contém em si duas formas de ser – o corpo e o espírito. Através de seu corpo, o ser humano é um ser natural, disposto, por isso, às leis e aos limites da naturalidade; a partir dele e do contato que estabelece com o exterior, o ser humano se lança, transcende sua naturalidade, é engajamento, vocação, sentido, enfim, é espírito, ou ainda, como afirma o filósofo:

... existir subjetivamente, existir corporalmente são uma única e mesma experiência. Não posso pensar sem ser, nem ser sem o meu corpo: através dele, exponho-me a mim próprio, ao mundo, aos outros, através dele escapo à solidão dum pensamento que mais não seria do que pensamento do meu pensamento. Recusando-me a entregar-me a mim próprio, inteiramente transparente, [o corpo] lança-me sem cessar para fora de mim, na problemática do mundo e nas lutas do homem. Através das solicitações do sentido lança-me no espaço, através do seu envelhecimento ensina-me o tempo, através de sua morte, lança-me na eternidade (*Idem*, p. 39).

Assim, é essa presença mergulhada no mundo, mas capaz de transcendê-lo com a subjetividade, nas trocas de apelos que ele e a pessoa se fazem reciprocamente, que faz a existência humana ser movimento, temporalidade e espacialidade.

Mas estar mergulhado no mundo, ser imanência, não é uma prisão inexorável à pessoa. A imanência não é a consumação absoluta da pessoa em um sentido de conformá-la por inteiro ao que é, pois isso implicaria a sua despersonalização; ela é apenas uma condição que o ser

humano respeita com a sua liberdade, dialogando com ela e, a partir dela, transcendendo-a. O imanente é o solo sobre o qual pode ser dado o salto que o transponha; solo que envolve uma substância composta por vários fenômenos de índole natural, social, moral, religiosa, científica, estética, cultural e que não pode, como o fizeram algumas noções existencialistas românticas, ser simplesmente ignorado. Nem determinismo, nem liberdade absoluta, traduzem a condição humana de ser imanente e transcendente de modo simultâneo. A transcendência não pode ser uma violência ao mundo, não se pode tratá-lo conforme uma relação senhor-escravo. “As relações entre a pessoa e a natureza não são, pois, relações de pura exteriorização, mas relações dialéticas de permuta e ascensão. O homem pesa sobre a natureza, para vencer a natureza, como o avião sobre o peso, para do peso se arrancar” (*Idem*, p. 54).

Essa imanência, no entanto, desencadeia uma ação que traduz o dizer “sim” ou o dizer “não” a ela, a transcendência. Existência é confirmação e afrontamento; é, portanto, tomada de posição frente ao mundo e aos outros. Esse posicionamento, que traduz a transcendência, decorre de um comportamento de dúvida: “só conseguirei salvar, parece, tanto a minha capacidade para prosseguir, como a própria juventude de meu ser, se a cada momento for pondo tudo em dúvida, crenças, opiniões, certezas, fórmulas, adesões, hábitos, relações” (*Idem*, p. 57). A dúvida é o compromisso com a liberdade de afirmação ou negação do mundo e supera qualquer dogmatização petrificante. Além disso, é pela liberdade, que a possibilidade da dúvida suscita, que a pessoa se entrega aos seus engajamentos.

São esses engajamentos, lançamentos da pessoa ao mundo e a outro livre e espontaneamente que consolidam a maturidade humana: “uma pessoa só atinge a plena maturidade no momento em que opta por fidelidades que valem mais do que a vida” (*Idem*, p. 153). Uma maturidade que leva em consideração o fato de tais fidelidades envolverem escolhas, e, portanto, apegos e renúncias, muitas bastante dolorosas a si e a outros. Assumir as renúncias, com suas dores e preços é outro aspecto da maturidade existencial humana. O perfil desse homem maduro e livre, mesmo que raro, pois “a maioria dos homens prefere a escravidão da

segurança ao risco da independência”, é o seguinte:

O homem capaz de impor a si próprio uma disciplina, mas que não a aceita cegamente de ninguém; o homem para quem é supremo ‘conforto’ fazer, tanto quanto possível, o que quer na hora que escolher, mesmo que tenha que pagar em pobreza e solidão esse interior testemunho a que confere tão elevado preço; o homem que se dá ou se recusa, mas que nunca e a nada se presta (*Idem*, p. 106-107).

A pessoa é, assim, livre e responsável. A liberdade, porém, não é um arbítrio. É uma conquista que se faz por sobre e em consideração a todos os limites da imanência. Se o existente se posiciona perante o mundo e os outros, e o faz com sua ação livre, isso não significa que fará desse mundo e desse outro o que quer, mas que assumirá e aceitará, como consequência de sua escolha, a resposta que esse mundo e esses outros derem ao seu posicionamento. Essa é a condição da liberdade – estar sobre um certo substrato que a sustenta e ao qual ela pode transpor, mas que a ela também responde. No terreno humano, isso significa considerar e reforçar não apenas a liberdade de si, mas também a do outro. É o combate da liberdade que não termina jamais: está constantemente entregue à ousadia, ao risco, ao se lançar às incertezas, e ao aderir, ao aceitar, ao confortar. Essa é a liberdade que une.

Como a existência é combate, a virilidade e a força que a envolvem não podem, por quaisquer processos, ser expurgadas, sob pena de castração e despersonalização. A perfeição da existência está, justamente, em sua construção combativa, humanamente combativa: “a perfeição do universo pessoal encarnado não é, pois, a perfeição de uma ordem, como pretendem todas as filosofias (e todas as políticas) que pensam que o homem poderá um dia submeter totalmente o mundo. É perfeição de uma liberdade que combate, e que combate duramente” (*Idem*, p. 58).

O combate da existência ainda tem uma peculiaridade: deve-se dar mesmo na ausência de certezas ou de qualquer estado ideal de condições perfeitas. “O absoluto não é deste mundo e não é comensurável a este mundo. Só nos podemos comprometer em combates discutíveis e em causas imperfeitas” (*Idem*, p. 163). Mesmo os engajamentos que

direcionam o agir humano são inacabados e imperfeitos, estando sempre abertos a críticas e renovações. Logo, nem mesmo em suas crenças o homem livre pode ter certeza para se lançar ao agir no mundo. Diante desse cenário de incertezas para o qual se lança a pessoa, a inquietude surge como um traço dessa existência combativa.

O que impulsiona, no entanto, essa transcendência? Mounier não a advoga dirigida por qualquer outra força além da humana, nem por valores estabelecidos *a priori* e, por isso, impessoais. Ele entende a liberdade lançando-se para a realização de um círculo interior de valores de cada existente e que instiga toda a ação, círculo este que nem mesmo a morte pode afrontar. O que a direciona é seu compromisso livremente assumido, o seu engajamento. É esse compromisso que conferirá um sentido de totalidade e coerência a todos outros valores humanos, tais como a felicidade, a verdade, a moral, a beleza, a sensibilidade e a comunidade em seus juízos de bem e mal, bem como orientará toda a ação transformadora e enriquecedora do ser humano ao mundo e às suas relações.

A noção mounieriana de pessoa, assim, exalta a liberdade condicionada e combatente e sua relação construtiva com o mundo e com os outros. Sem cair na ingenuidade romântica da liberdade absoluta existencialista, exalta o engajamento como um impulso para a ação e para a construção dos sentidos que permeiam a existência humana. Além disso, aponta para uma feição inter-relacional do existir humano. Neste sentido, três aspectos marcam o discurso de Mounier sobre a relação inter-humana. Um deles é a comunicação como experiência humana fundamental; o outro é a afirmação da experiência do amor como disposição; e, por fim, em termos macro da sociedade, o movimento de personalização. Esses aspectos, no entanto, apontam para um equilíbrio dinâmico, advindo dos próprios combates e entregas existenciais, entre a proteção da individualidade e a disposição da pessoa aos outros e ao mundo.

A comunicação é um reflexo da condição imanente e transcendente do existir humano. Do mesmo modo que a natureza e as condições econômicas, o mundo do outro expõe o existente a limites e

apelos e resulta na necessidade de lutas e combates. Nesse sentido, o ser humano pode se enveredar por dois caminhos: em um, tenta autodefender-se recusando o diálogo e se fechando em um individualismo ou objetivismo de si. Essa escolha acentua, ainda mais, as dificuldades imanentes ao processo comunicativo⁸⁵; em outro caminho, o ser humano se abre, corajosamente, a esse existir comunicante e parte à luta contra todas as dificuldades impostas a essa existência fundamental.

A experiência comunicante exige um movimento pelo qual a pessoa esteja disponível ao outro, saia das prisões de si mesmo. “Só existo na medida em que existo para os outros, ou numa frase limite: ser é amar” (*Idem*, p. 64). Essa existência impulsiona movimentos vários de desapossamento de si e do mundo, de compreensão e empatia, de respeito, aceitação e acolhimento à singularidade, de assunção de responsabilidades, de generosidade, de fidelidade a um engajamento livre. O “outro” é tido, assim, não como objeto, mas como um sujeito como é o “eu”, e isso se dá reciprocamente.

O amor, elemento essencial na noção de existência mounieriana, é um modo de ser que se confirma no lançamento ao outro para reforçar-lhe a liberdade e exaltá-lo em sua pessoalidade ímpar. “O amor é cego, mas de uma cegueira extralúcida” (*Idem*, p. 68). Lucidez no sentido de que o ser humano é, no amor, totalmente consciente de sua ação confirmadora do outro, seja ele quem ou como for, em sua inteira e total individualidade, e de que essa confirmação, ao contrário de tornar esse outro algo por si apropriado, o liberta de si e de todos os demais grilhões. Daí sua cegueira aos juízos e ao sentido de apropriação.

Mas, ao lado desse dispor-se para fora de si que afirma a comunicação e o amor, a existência também consiste em não se perder nessa disposição, pois, se assim fosse, o ser humano se tornaria coisa do

⁸⁵ Essas dificuldades são, segundo MOUNIER (1964, p. 61-62), as inerentes à própria presença do indivíduo (expressão ruim, intenções, mal-estar, desconfiança), à cultura (que imprime máscaras difíceis de retirar ou de separar do indivíduo que a veste), ao individualismo (que acentua os mecanismos de defesa do isolamento e da intencionalidade) e ao gigantismo social (que se preocupa com uniformidades, previsibilidade e em produzir repetições).

outro. A pessoa deve também se manter como individualidade. Disposição e individualidade em pleno movimento dialético em que um não consome o outro, pelo contrário, em que ambos se enaltecem reciprocamente. A pessoa recolhe-se em si mesma, não para aí se manter, mas para, reconhecendo-se e a aquilo que lhe dá sentido à existência, engajar-se livremente em uma disposição que a realize. Para essas descobertas, o filósofo advoga o tempo livre e um recolhimento ativo de profundo mergulho em si. É preciso se desocupar do mundo para se descobrir quem se é, adverte o filósofo, inclusive, para que melhor se ocupe com o mundo, desvendando tanto sua vocação quanto aquilo que deve guardar em si. Equilíbrio entre disposição e reserva. Afinal, o mundo não pode exigir absoluta disposição. E essas reservas individuais, esses segredos, devem ser respeitados em seu resguardo. “O pudor é o sentimento da pessoa que não quer ser esvaziada nas suas expressões, nem ameaçada em seu ser pelos sentimentos que assumiria a sua existência, uma vez que essa totalmente se manifestasse” (*Idem*, p. 85).

O movimento de personalização, por sua vez, consiste na “atividade vivida de auto-criação, de comunicação e de adesão”. O mundo moderno tem insistido na despersonalização. As fortes regras, os procedimentos fechados, os gostos e modos de ser homogêneos, a isenção do engajamento enfraquecem o sentido da pessoa, pois a imunizam de seu espírito criador e de sua atividade transformadora responsável. A maquinização humana, aliás, suspende toda e qualquer responsabilidade, pois suprime a liberdade de ação ou a reduz a muito pouco. O individualismo fecha o homem dentro de si mesmo e, como águas que não correm, fá-lo apodrecer dentro de si. Essa condição do mundo moderno é uma produção histórica, que é destacada por Mounier (*Idem*, p. 31-32), nos seguintes termos descritivo-analíticos:

Por mais reservas que se possam fazer à Revolução Francesa, não há dúvida que ela marca uma fase importante da libertação política e social, embora limitada por seu contexto individualista. Desde essa ocasião, um quase forte fatalismo se desenvolve. Por um lado, o individualismo, encontrando terreno favorável na fase conquistadora do capitalismo, desenvolve-se rapidamente. O Estado liberal cristaliza-o nos seus códigos e nas suas instituições e, embora professando um personalismo moral (de raiz kantiana) e político (ao gosto burguês),

lança a condição concreta das massas urbanas na escravidão social, econômica e, bem depressa, política. O romantismo que desenvolve as paixões do indivíduo percorre todas as gamas da afetividade, mas, arrastando-o para o isolamento, não lhe permite a escolha senão entre a solidão desesperada e a dispersão do desejo. Recuando perante essas novas angústias, e temendo as imprudências do desejo, o mundo do pequeno burguês recalca-o por detrás de uma aparência de medíocres satisfações: instaura o reino do individualismo cauteloso. Na mesma época, o brusco e repentino surto da técnica rompe as fronteiras do indivíduo e os seus espaços fechados, e instala em todos os campos os grandes espaços e as relações coletivas. Acossado, o individualismo começa a recuar, quer à anarquia que o soçobra, quer ao coletivismo que o ameaça. A sua tendência é para coibir com o nome de ‘defesa da pessoa’ as suas manobras de bastidores.

Diante desse cenário, que parece fechar todas as perspectivas de reação, no entanto, a esperança na humanidade é mantida. Isso porque Mounier acredita que o ímpeto libertador da pessoa humana nunca lhe é retirado: por mais fechadas que sejam as regras, por mais rígidas as instituições, por mais uniformizados os costumes, por mais individualistas as tendências, nada consegue esgotar a existência humana ou prendê-la em absoluto e eternamente – há sempre a possibilidade de um despertar do sono dessa vida que, desapropriada de si, perde todo o sentido. E isso é provado por Mounier também por meio dos próprios movimentos históricos que, no cenário descrito, surgiram como reação, no intento de reafirmar o problema da personalização do mundo. Dentre esses movimentos, Mounier destaca o de renovação existencialista e o movimento de renovação marxista: o primeiro chamando a atenção para problemas personalistas, tais como a liberdade, a comunicação e o sentido da história, e o segundo instigando a libertação de todas as mistificações dos sistemas e a construção materialista da existência humana.

Para essa personalização da sociedade humana é necessário promover não apenas a libertação espiritual da vontade, mas também condições materiais e de fato nos termos de infra-estrutura econômica, política e biológica que permitam o amadurecer da liberdade e a sua manifestação concreta pelo homem. Essas condições, porém, podem estar próximas de serem propiciadas: a humanidade se encontra em um estado de crise estrutural que põe em questão uma série de equilíbrios supostamente existentes – a harmonia econômica é desmascarada por Marx em sua percepção sobre a luta de classes, a constância psicológica,

abalada pelas descobertas de Freud dos impulsos instintivos, os valores são desmistificados no niilismo de Nietzsche, a natureza humana é negada por existencialistas. O que restou de sólido? E o que fazer se tudo for apenas fluidez? Quando as autoridades sucumbem pela quebra que o questionar provoca no silêncio que elas impunham, quando os dogmas são derrotados, só restam dois caminhos: ou emergem novas autoridades, ou a humanidade se assume sem elas. O cenário de inquietude que essas quebras do suposto equilíbrio sugerem abre ensejo a novos posicionamentos: a personalização, e um novo desenho da vida humana, ou a despersonalização, e a continuidade do homem escravizado, imaturo e covarde. Mounier opta pela personalização e reconhece que essa opção, estendida a toda sociedade, resultaria em transformações profundas de fenômenos humanos, tais como a educação, o Direito, a ciência, a cultura e a economia.

Como podemos perceber, Mounier fazia do pleito de ressacralização do mundo o impulso central de sua doutrina revolucionária. Péguy ensinou a ele e à sua geração que o mundo moderno havia abandonado o mistério; Chevalier e Bergson mostraram-no que o mundo moderno não tinha metafísica; Maritain o convenceu de que a lógica das idéias e a força que formaram seu tempo eram uma lógica da destruição. Assim, tanto Mounier quanto muitos de seus contemporâneos estavam convictos do fato de que a vida burguesa de sua época era sem valor e contra o ser. Ademais, as realidades incríveis expostas pelos eventos dos anos de 1929 e 1932 lhes forneceram a certeza final de que o mundo moderno estava vivenciando uma verdadeira bancarrota espiritual, sendo ele, desta forma, testemunha da falência de uma civilização. Cabia-lhes, portanto, a responsabilidade pela criação de uma nova civilização. Então, acreditaram que se o homem e a civilização precisassem ser restaurados, tudo o mais também necessitaria sê-lo. No centro dessa revolta geracional havia um forte desejo de fazer do profano algo sagrado (AMATO, 2002, p. 104).

Capítulo 6

A pessoa humana e a restauração do social em Guerreiro Ramos

O *modus operandi* da sociedade moderna sempre gozou de uma avaliação altamente negativa aos olhos críticos de Guerreiro Ramos, da juventude até a sua fase adulta. Em seus textos dos anos 30, em especial o livro *Introdução à cultura*, a sua crítica ao mundo moderno não era menos ríspida do que aquela que seria levada a cabo quarenta e cinco anos depois em *A nova ciência das organizações*. Naquele livro de 1939 encontramos o cerne de suas idéias juvenis articulado em um discurso voltado para o clamor da necessidade de instauração de uma nova cultura, de um novo homem e de uma nova civilização, tomando como pressuposto a noção de pessoa humana e de comunidade.⁸⁶ Tratava-se, como também notou Oliveira (1995, p. 30), de uma “proposta de transformação” que seguia muito de perto as proposituras dos personalistas franceses discutidas nos dois capítulos anteriores. Valendo-se de um quadro conceitual em que pares de conceitos se contrapunham – cultura *versus* civilização, pessoa *versus* indivíduo, orgânico *versus* mecânico, sentimento trágico de vida *versus* sentimento burguês de existência –, o jovem escritor pleiteava a necessidade de instauração de uma nova tessitura social que privilegiasse a necessidade espiritual humana. Vejamos com maiores detalhes as categorias conceituais ressaltadas nesse seu pleito.

O pleito por um novo mundo

Como temos afirmado, o discurso dos intelectuais franceses sobre a decadência do mundo moderno ecoava de modo profundo nos escritos

⁸⁶ Ele também abordou o tema da poesia, mas sobre este nos dedicaremos a falar no próximo capítulo.

guerreirianos. Para o jovem santo-amarense, a civilização moderna⁸⁷ estava fadada à degeneração, sendo o motivo de tal decomposição o fato de a mesma ter abandonado a possibilidade de se estabelecer em bases qualitativas – espirituais e eternas, para o fazê-lo em pressupostos eminentemente quantitativos – material e transitório. Tal fato denunciava claramente que houve, na Europa, entre a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, uma paulatina transubstanciação espiritual nos homens – do Ser para o Ter –, o que, de modo conseqüente, alcançou por igual o humanismo, a cultura e a civilização. Guerreiro Ramos acreditava que o momento histórico em que vivia representava o coroamento desta transformação, desta inversão hierárquica entre Ser e Ter, em uma clara demonstração do abandono do legado clássico e escolástico de pensamento filosófico, social e político, legado este cuja recuperação seria uma das principais tarefas intelectuais que ele se ocuparia ao longo de sua trajetória intelectual.

No Brasil, esta acusação da civilização moderna enquanto um momento histórico de plena privação espiritual não lhe era exclusiva. Um número expressivo de intelectuais brasileiros, principalmente os da vertente católica, com ele compartilhavam da opinião que o mundo moderno atravessava uma crise material e espiritual sem precedentes. A análise da revista *A Ordem* realizada por Mônica Velloso (1978), bem como os estudos que foram feitos por Riolando Azzi (1977; 1979) sobre a “restauração católica” durante a segunda e terceira décadas do século XX,

⁸⁷ Os termos civilização e cultura eram recorrentes nos discursos dos cristãos franceses daquela época. Maritain os tomava como sinônimos, não ignorando o fato de autores alemães e russos os tratarem como distintos. Segundo o seu entendimento, a civilização (cultura) significava “a expansão da vida propriamente humana, no que diz respeito não somente ao desenvolvimento material necessário e suficiente para permitir-nos uma reta vida na terra, mas também e antes de tudo ao desenvolvimento moral, ao desenvolvimento das atividades especulativas e das atividades práticas (artísticas e éticas) que merece mais propriamente a denominação de desenvolvimento humano. Parece assim que a cultura é natural no mesmo sentido que o trabalho da razão e da virtude, do qual ela é o fruto e a realização terrestre. Corresponde ao desejo profundo da natureza humana, mas é obra do espírito e da liberdade acrescentando seu esforço ao da natureza. Por isto que este desenvolvimento não é somente material, mas também e principalmente moral, é natural que nele desempenhe função principal o elemento religioso, desenvolvendo-se destarte a civilização entre dois polos: o polo econômico do lado das necessidades humanas mais urgentes de ordem ético-biológica, o polo religioso do lado das mais urgentes necessidades humanas quanto à vida da alma.” (MARITAIN, 1962b, p. 76-77).

são trabalhos que nos fornecem uma medida acurada das opiniões e atitudes de uma parte considerável dos intelectuais católicos brasileiros quando estes se voltavam à análise dos processos de “secularização” e “modernização” por que passava a sociedade brasileira à época.⁸⁸ Estes e outros processos sociais eram avaliados de um único modo, o modo depreciativo, e, portanto, o combate ou resistência aos “tempos modernos” envolveria uma “revolução espiritual” para a qual a “intelectualidade católica” e o “elemento leigo” da sociedade brasileira eram firmemente conclamados.

Em seu livro de 1939, Guerreiro Ramos reclama o estabelecimento de um novo humanismo aos moldes do “humanismo integral” maritainiano e, conseqüentemente, a formação de uma nova cultura e de uma cidade pluralista (comunidades) para que se pudesse acondicionar as exigências existenciais da **pessoa**. Assim como os personalistas franceses, o nosso autor também acreditava que a instauração do novo somente poderia ser concretizado por meio de uma **revolução** pura, uma revolução que assumisse a primazia do espiritual sobre o temporal, do permanente sobre o transitório, em suma, que afirmasse Deus enquanto realidade experimentada e o homem enquanto pessoa. Essa sua filiação intelectual o levou a rechaçar o que chamava de proposições idealistas de revolução, como as concretizadas e advogadas por marxistas e fascistas, pois, em sua opinião, o fascismo e o comunismo, ao invés de proclamarem a supremacia do homem, apenas propagavam as místicas do proletariado, do partido e da nação, quer dizer, deificavam abstrações, ficções conceituais, exigindo a subsunção dos homens, os verdadeiramente existentes, a criações do pensamento.

Na verdade, somente uma revolução realista poderia, de fato, combater a tais idolatrias e salvar os homens desses embustes. A **revolução necessária** seria aquela que, prioritariamente, (a) estivesse voltada para a modificação do mundo por meio da “conversão do homem

⁸⁸ Não daremos destaque aqui a reações ou afirmações de alguns movimentos políticos, como foi o caso do Fascismo, o Comunismo, totalitarismos em geral, haja vista o fato da dificuldade que nos levaria a caracterizar, dentro do movimento católico brasileiro, favoráveis e desfavoráveis a eles.

ao próprio homem”, (b) que o conduzisse a descobrir em si a medida comum da humanidade e, enfim, (c) que o fizesse ser a pessoa que é (GUERREIRO RAMOS, 1938b; 1939a). Esta seria, no entendimento do autor, a melhor tática revolucionária, dado que forneceria ao homem os meios adequados para descobrir-se como pessoa, como alguém que possui uma *vocação* e um *destino* particular a cumprir.

Como podemos perceber, um certo voluntarismo perpassa essa sua concepção de revolução. Por acreditar ser a pessoa humana revolucionária por si mesma, Guerreiro Ramos (1938b) afirmava que, à proporção que os homens e as mulheres tornar-se-iam cômicos da necessidade de realizarem a pessoa humana que são, e que, para tanto, inevitavelmente teriam que submeter a sociedade aos interesses humanos mais altos, ou seja, os interesses espirituais, a revolução se faria “automaticamente, sem bastilhas, sem barricadas”, quer dizer, ter-se-ia uma revolução “sem revolução”. Neste sentido, somente uma revolução nos moldes personalistas seria “verdadeiramente reivindicadora e humana”, apta a constituir um novo arranjo social, uma nova cultura e um novo homem (GUERREIRO RAMOS, 1939a, p. 73-74). Em suas palavras:

A verdadeira revolução é a que ensina o homem a ser homem, antes de tudo, dando-lhe o nexo moral, o senso do belo, fazendo-o responsável pelos seus atos, tornando-o capaz de ser um alguém opondo-se a outros alguém, procurando realizar-se a SEU modo, sentindo-se um ser misterioso, porque original e único (GUERREIRO RAMOS, 1937e, p. 167-168). (destaques no original)

Indivíduo e pessoa humana

O estado de decadência civilizacional tornava imperativo o surgimento de um novo homem, dado que o tipo humano que estava a validar a civilização moderna representava apenas uma parcela – e não a mais digna, a seu ver – do homem integral, aquele que seria possível desvelar-se em uma cultura e uma civilização que permitisse tal feito. Assim, apropriando-se da distinção feita pelos intelectuais franceses entre indivíduo e pessoa, Guerreiro Ramos detalhava a sua crítica à civilização moderna, afirmando que o tipo de homem por ela desenhado era o homem-indivíduo, representante da face natural – e não espiritual – do

homem, caracterizado pelo ímpeto “organizador”, “utilitário” e “prático” e que encontrava o seu *locus* existencial em formas objetivas, sendo, por essa razão, um ser propenso a petrificar-se em fórmulas místicas (1939a, p. 64). Enquanto indivíduo, o homem não vivia conforme o seu íntimo, carecendo, sempre, de espiritualidade. Ele também não possuía consciência de sua particularidade, portanto não se reconhecia ou se afirmava como portador de uma vocação e um destino, sendo, assim, um ser irrealizado, sedento de sentido de vida; sua junção aos outros na coletividade era frouxa e fria, tendo, quase que exclusivamente, o interesse como elemento catalisador da convivência humana. Desconhecendo, assim, a solidariedade e a compaixão, o homem-indivíduo inviabilizaria, para além dele próprio, qualquer outra possibilidade orgânica de vida entre os homens, tal como a vida em comunidade o exigiria. Para o indivíduo, só existia a sociedade, coletividades, essas abstrações eivadas de mitos coletivos – como os de classe e nação – e constituídas de unidades mecânicas, impostas do exterior para o interior humano.

Este estado de ser do homem moderno, o estado “indivíduo”, na visão do autor, tornava a civilização moderna vazia, fazendo com que ela perdesse o seu germe, a sua “mensagem espiritual”.⁸⁹ Isto porque as instituições que lhe forneciam sustentação, em termos de viabilidade social mínima para fins de continuidade, nada mais eram do que “carcaças inúteis”, “fantasmas” que sequer faziam jus a algum respeito a elas por parte dos homens, haja vista que tendiam a despersonalizá-los. Neste sentido, o existente moderno seria um ser sem compromisso, sem responsabilidade, e estaria reduzido em sua dignidade; sofreria demasiadamente com a angústia que vivenciava, a angústia da irrealização, da carência, do vazio espiritual. Dissolvido na coletividade, esse homem (o indivíduo) contemporâneo não teria nome, “anulou-se como personalidade” ao entregar o seu destino às instituições (GUERREIROR

⁸⁹ Segundo Guerreiro Ramos, toda civilização tem sua “mensagem”, ou seja, possui “um certo conjunto de valores morais, intelectuais ou espirituais, em nome do qual ela viva implícita ou explicitamente” (1939a, p. 11). Por isso, toda civilização é “sempre representativa”, expressa “um ideal de mundo” e quando, para uma civilização, aponta-lhe a consciência da perda da “memória de seus valores, de sua medida, é que chegou o momento de desaparecer” (*Idem Ibidem*). Eis aí o sentido de decadência civilizacional afirmado pelo autor.

RAMOS, 1939a, p. 37). Tudo isso sinalizava para confirmar o veredicto: **a decadência humana e civilizacional**.

Mas, se por um lado, o *status quo* apontado pelo autor é de declínio cultural, de finalização de uma determinada época histórica, por outro, e concomitante a esse momento de encerramento do ciclo vital de determinado *modus* cultural, de sua “inatualidade”, o autor visualiza um estado nascente vigorosamente fértil, isto é, oportuno a uma abertura reflexiva, criativa e a uma práxis comprometida com o novo. Ou seja, tudo isso demonstrava, para o jovem Guerreiro Ramos, que o momento moderno era a ocasião própria para a emergência do novo, pois as carências, irrealizações e angústias existenciais estavam a inspirar um estado de inquietação no homem, levando-o a atentar contra os entraves impeditivos da realização de seu ser.

O pressentimento desse momento de ruptura e de construção do novo instigou o nosso autor a afirmar que somente uma nova cultura proporcionaria a possibilidade de recuperação de sentido e de realização humana, além do que, em permitindo ao homem a concretização de suas necessidades profundas, viabilizaria o encontro com a plenitude da vida. No entanto, um precedente urgia: *encontrar a “medida comum”⁹⁰ do ser humano em que ele poderia se basear*. Sobre esta tarefa os humanistas precisavam se debruçar, a fim de tentarem configurar um humanismo novo, que fosse distinto do **humanismo antropocêntrico** que serviu de fundamento para a conceptualização e instituição da civilização moderna. Na opinião de Guerreiro Ramos, esse novo humanismo deveria ter em conta a noção de pessoa, fazendo justiça às suas “exigências integrais” e orientando-se para “uma realização social-temporal” da mesma; um humanismo que pudesse alcançar “*o homem total dentro de uma cultura total*”, e que, por isso mesmo, não poderia deixar de ser teocêntrico, ou tampouco deixar de reabilitar a criatura em Deus (1939a, p. 40). (grifos no original)

⁹⁰ Valendo-se de Rougemont (*Penser avec les mains*), Guerreiro Ramos dizia que a questão da *medida comum* era um “problema central” de qualquer cultura, e que se tratava, na verdade, de levar à consciência humana a idéia de que todos os atos humanos possuem uma “finalidade comum” (1939a, p. 4).

Mas o que viria a ser, de fato, esse novo homem a favor do qual Guerreiro Ramos se posiciona? Primeiramente, ele procuraria se afirmar como **pessoa**, isto é, como espírito, como um participante do plano sobrenatural. Somente a pessoa “penetra na essência das coisas e nega-se a deixar informar-se pelo exterior porque suas raízes se localizam no eterno e não no passageiro”; ela é “o núcleo onde Deus está presente no homem”, o encontro entre a natureza divina e a humana (GUERREIRO RAMOS, 1939a, p. 71-72). E confirmando a sua adesão à tese de Berdyaev, Guerreiro Ramos afirmava:

o que há de mais caro para a pessoa humana é a sua liberdade e, por isso, presamo-la, pensamos que ninguém pode impor a outrem uma revolução, uma liberdade, e até mesmo a própria verdade. A pessoa é livre. Deus a quer pelo caminho da liberdade, com suas próprias mãos, pela conversão (*Idem*, p. 72). (...) A pessoa é, pois, uma *presença*. Presença de Deus. Imagem de Deus em nós. Sem Deus não pode existir pessoa. A noção de pessoa inclui a noção de Deus, do Cristo, que foi, mesmo, a primeira pessoa que existiu. Todo homem pessoa é um Cristo autêntico. A pessoa é de natureza divina e humana. É teandrica. A pessoa é a realidade profunda e última do homem (*Idem*, p. 75).

A pessoa humana tem consciência de que viver é lutar, e lutar interiormente, pois nela está radicado o “combate do bem e do mal” (*Idem*, p. 69). A vida, continua Guerreiro Ramos no mais profundo veio da filosofia de Berdyaev, “é este combate espiritual interior e profundo, contra a morte, contra o mal, contra nós mesmos”, pois que “o verdadeiro bem e mal são ontológicos, determinados pela consciência original do ser” (*Idem Ibidem*). Assim, o processo de tornar-se pessoa, de personalizar-se, implicaria ao homem em ter que ir até os “confins onde se processa o drama da vida”, em “descer ao mistério do ser” (*Idem Ibidem*). Essa descida até os confins do íntimo humano faria com que a pessoa visse na dor, no sofrimento, a ocasião e o motivo para conquistar-se, para aperfeiçoar-se, para santificar-se. Acrescente ainda um dos elementos centrais de fomento da tensão existencial que a pessoa experimentaria, qual seja, o combate incessante entre a sua tendência a realizar suas potencialidades e os obstáculos sociais que sempre dificultam tal realização, o que justifica a “força *an-arquica*” da qual a pessoa é portadora (*Idem*, p. 70).

Claro está, portanto, que pessoa e indivíduo se opõem. Isso não significava dizer, porém, que eles fossem dissociáveis. Pelo contrário. Para Guerreiro Ramos, assim como Maritain já havia afirmado (1966), o homem é pessoa e indivíduo em um só ser – naturezas distintas, mas inseparáveis. O que ocorre, segundo ele, é uma gradação entre indivíduo, personalidade e pessoa no jogo da existência. Enquanto o estado indivíduo registra no homem a falta de consciência da pessoa, ou seja, escapar-lhe-iam os sentidos de sua vocação e de seu destino, a personalidade apresenta-se como um estado de surpresa e de tentativa de apreensão da pessoa que se é, quer dizer, trata-se de uma “construção coerente que se apresenta a cada momento como resultante do esforço de personalização” (GUERREIRO RAMOS, 1939a, p. 84). A pessoa, por sua vez, “está sempre além da personalidade atual, é supra-consciente e supra-temporal, mais vasta do que as visões que se têm dela, mais interior do que as construções que se tentam fazer dela” (*idem Ibidem*). A pessoa não é uma conquista definitiva, uma realização integral, pois que escapa a todo o esforço de realização espiritual no qual os homens e as mulheres se empenham. Assim, no que diz respeito à pessoa, toda personalidade é sempre precária.

Como consequência do fato de a pessoa ser a “medida do homem”, seria na questão da **realização humana** que Guerreiro Ramos localizaria “o problema central de toda organização política da cidade” (*Idem*, p. 41). Tal qual o pleito de Maritain e dos personalistas, era urgente, para o autor em análise, o empenho na construção de um mundo, de um arranjo social no qual o homem pudesse encontrar “sua plenitude, e a possibilidade de realizar-se totalmente” (*Idem*, p. 31), muito embora, como podemos deduzir, tal arranjo social perfeito e definitivo fosse impossível.

Desse empenho constante de homens e mulheres para escapar do estado homem-indivíduo e atingir a condição de homem-pessoa (ou pessoa humana), ou melhor dizendo, do esforço de homens e mulheres em direção à espiritualização resultaria a cultura. É neste sentido que podemos entender a afirmação de Guerreiro Ramos quando ele disse que a “cultura é espiritual”, é “produção do espírito” (*Idem*, p.19). Ou seja,

resulta da tomada de consciência do homem acerca de sua existência e de seu mundo, o qual direciona a sua ação em busca da plena humanização (*Idem Ibidem*). Essa conscientização de si, de sua pessoa, instigara o homem à efetiva intervenção e participação no mundo, levando-o a ampliar sua humanidade para a realidade objetiva da existência conjunta, iniciando e contribuindo para um processo de humanização da vida. A cultura, nesse sentido, resulta do desejo insaciável que o homem comporta de entrar em afinidade com as “essências cósmicas de toda espécie” (*Idem*, p. 21). A possibilidade da cultura estaria exatamente aí, ou seja, na “colonização da exterioridade”, na fundação de comunidade, no movimento incessante da pessoa no mundo; manifestar-se-ia no contato, na presença do homem à natureza e aos outros homens e no ímpeto de transbordamento humano que este contato possibilitaria; daí ser ela expressão da comunidade (*Idem Ibidem*).

Mas além do plano pessoal, a cultura ainda era entendida por Guerreiro Ramos como um estado espiritual da coletividade, no sentido de que seria “uma totalização dos anseios e idéias que residem no povo, que presidem a seu comportamento e que exprimem a sua concepção da vida, do homem, do universo.” (*Idem*, p. 19) Este seria o “elemento democrático” da cultura, uma vez que suas raízes também estariam fincadas no povo (*Idem Ibidem*). Porém, a captura desse espírito coletivo e a sua respectiva expressão simbólica e conceitual era uma atividade que somente seria possível de ser realizada “pelos indivíduos dotados de certo grau de inteligência, pelos artistas, pelo gênios”⁹¹, em suma, por membros de uma elite intelectual (*Idem*, p. 14).⁹² Nas palavras do autor: “só os gênios ou os artistas e sobretudo os poetas poderão estilizar os valores reais que as massas contém.” (*Idem Ibidem*) Este seria, por outro lado, o elemento aristocrático que a cultura comporta.

⁹¹ A partir dos anos 40, Guerreiro Ramos usaria o termo *intelligentsia* para se referir a tais grupo de indivíduos.

⁹² Note-se que, para Guerreiro Ramos, somente os *verdadeiros intelectuais* poderiam alcançar a essência desse espírito coletivo. Estes, diferentemente dos intelectuais ilustrados ou livrescos, cuja atividade compreensiva está sempre ligada a manuais e fórmulas feitas, prescindindo, assim, de uma vinculação concreta com os fatos da vida, os verdadeiros intelectuais, visando sempre “conhecer as essências das coisas” a partir

Como podemos perceber do que foi exposto, Guerreiro Ramos acreditava firmemente na necessidade de se estabelecer a pessoa humana como o alicerce construtivo de uma nova cultura. A civilização moderna estava corroída na base, lá exatamente onde residia o indivíduo, esta corruptela do homem integral. O mundo moderno era a Europa, e esta a civilização decadente. Na América estaria a possibilidade do novo. Assim, Guerreiro Ramos sugere aos americanos “repensar a AMÉRICA”, para que dela se pudesse articular uma nova configuração social capaz de acolher o “novo padrão de homem que a nova cultura reclama para viver.” (*Idem*, p. 31) (grifos no original)

de uma vinculação íntima com elas, criam um “saber-experiência”, um saber que os torna mais humano (1939a, p. 12-13).

Capítulo 7

Poesia, saber de salvação

A poesia e o poeta tinham um papel fundamental na propositura guerreiriana pela restauração do social em novas bases espirituais. Em *O sentido da poesia contemporânea*, texto que foi publicado na revista *A Ordem* em 1939, o autor procurou expor a missão que a poesia e o poeta desempenhariam no bojo desse urgente processo de construção de um novo mundo. Poucos meses após o ensaio ter sido publicado, Guerreiro Ramos o incorporou ao seu segundo livro, *Introdução à cultura* (1939a), com algumas supressões e uma breve mudança no título, alterado para *Sentido da Poesia*, como forma, acreditamos, de melhor homenagear àqueles que o inspiraram a escrever sobre o tema – o filósofo Jacques Maritain e a sua esposa, Raissa Maritain.

O livro *Introdução à cultura* não passou despercebido aos olhos dos críticos literários da época, recebendo diversos elogios, inclusive de intelectuais que não eram afetos às idéias religiosas do jovem poeta santo-amarense, como no caso de Nelson Werneck Sodré, que ao escrever uma resenha do livro, não poupou elogios ao autor, a ponto de afirmar que, no Brasil, até aquele momento, ninguém havia dito “coisas tão profundas e tão sensíveis e tão nítidas sobre a poesia” (SODRÉ, 1939, s/p.). Para o resenhista, o escritor baiano se apresentava naquela obra como alguém com “uma cultura perfeitamente delineada”, demonstrando não ter sido “um puro leitor [dos autores em que se baseou para escrever], mas um seguro dissociador de pensamentos, um reflexivo commentador de idéias, um nitido estudioso dos conhecimentos e das doutrinas”, de tal modo que, “pela primeira vez, entre nós, afirmou Sodré, Maritain e Berdiaeff encontraram um commentador seguríssimo, dono de uma analyse rica em movimento e em expressão.” (*Idem Ibidem*)

De fato, tinha razão o autor de *História da literatura brasileira*, pois a presença das idéias de Jacques Maritain e de Nicolas Berdiaev se faz sentir profundamente em *Introdução à cultura*, com maior destaque a

um ou ao outro autor, a depender do capítulo do livro que se analisa. Em *O sentido da poesia*, por exemplo, mais do que as de Berdyaev, são as idéias maritainianas que predominam. O próprio Guerreiro Ramos (1985, p. 9), anos mais tarde, admitiu que, quando da escrita daquele texto, havia levado em consideração muito das reflexões do filósofo francês e de sua esposa sobre o assunto, principalmente as opiniões que ambos expressaram no livro *Situation de la poésie*, publicado na França em 1938. Este livro, juntamente com *Art et scolastique*, de 1920, *Frontières de la poésie et autres essais*, de 1935, e *L'Intuition creatice dans l'Arte e dans la poesie*, de 1966, compõem a linha básica da estética maritaneana, da qual destacaremos alguns elementos para nos auxiliar na compreensão do papel da poesia e do poeta para o nosso autor, nos áureos tempos de sua dedicação à vida literária.

Breves considerações sobre arte e poesia em Jacques Maritain

O empenho de Jacques Maritain na elaboração de uma filosofia da arte foi motivado, principalmente, em razão da constatação que fez do estado de crise que acometia a arte cristã. Esta crise, segundo Maritain, derivava, por um lado, do processo de secularização do mundo e, por outro, do distanciamento, ou melhor, do isolamento que a Estética promoveu entre Belas Artes e as atividades práticas em geral. O filósofo francês vinculava essa crise a outra mais ampla, de ordem social e filosófica, tal como fizemos notar nos capítulos anteriores. Com o intuito de contribuir para que a Arte pudesse superar o estado perturbador que lhe abatia, Maritain, que desde há muito vinha desenvolvendo uma estética embrionariamente recebida de Henri Bérgson e aos poucos conduzida para dentro da linha de pensamento aristotélico-tomista, buscou inspiração no simbolismo de Baudelaire para apontar uma via de superação.

Quando da escrita de *Sentido da poesia contemporânea*, o jovem Guerreiro Ramos, que já aceitava a tese de Maritain da *primauté du spirituel*, com ele também concordava que, “*para o homem, há tantas vias de aproximação de Deus quantos passos existem sobre a terra ou atalhos para o seu próprio coração*” (MARITAIN, 1962a, p. 15). (grifos no original) Sobre a questão manifestou-se Santo Tomás em sua *Summa Theológica*,

onde estabeleceu as cinco vias⁹³ (*quinque viis probari potest*) clássicas da doutrina tomista: a partir do movimento (*sumitor ex parte motus*), pelas causas eficientes (*ex rationis causae efficientis*), pela possibilidade do necessário (*ex possibili et necessário*), pelos graus encontrados nas coisas (*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*) e pelo govêrno das coisas (*ex gubernatione rerum*). A estas Maritain, em um legítimo esforço de progresso e aprofundamento da doutrina tomista, acrescentou uma “sexta via” ou “sexto caminho”: a **experiência intuitiva** (MARITAIN, 1962a). Segundo o filósofo francês, a experiência intuitiva proporcionada pela espiritualidade natural da inteligência⁹⁴ constituía-se em “uma verdadeira prova, um caminho racional válido, que conduz a uma certeza solidamente estabelecida”, a despeito da Existência de Deus (*Idem*, p. 58).

Tanto as cinco *vias* estabelecidas por Santo Tomás, quanto a que fora proposta por Jacques Maritain, seriam *vias* do *intelecto especulativo*, ou seja, pertenciam à ordem especulativa. No entanto, esta ordem não esgotava os caminhos do Homem até Deus. A ordem prática, e consequentemente o *intelecto prático*, também possuía as suas *vias*, que seriam: a que provêm da *experiência artística* ou *poética*, a decorrente da *experiência moral* e, como uma espécie de derivação desta última, a que se funda no *testemunho* e no *exemplo* (MARITAIN, 1962a, p. 66-79). Para os fins aqui pretendidos, dedicaremos a nossa análise exclusivamente à primeira via acima citada, pois é nela que encontramos maiores elementos para a compreensão do sentido da poesia em Guerreiro Ramos.

A ordem especulativa e a ordem prática apontam para finalidades

⁹³ Santo Tomás usou o termo *vias* no sentido de “provas filosóficas da existência de Deus” (MARITAIN, 1962a, p. 23).

⁹⁴ A intuição como espiritualidade natural da inteligência e a intuição primeira de existir correspondem, para Maritain, a dois modos distintos de acesso a Deus. O primeiro situa-se em um nível científico ou filosófico – a “sexta via” acima mencionada –, sendo, portanto, passível de demonstração lógico-argumentativa, já o segundo não o é, exatamente porque ocorre em um nível pré-filosófico ou “virtualmente metafísico” (MARITAIN, 1962a, p. 18). Segundo o filósofo, aquela experiência intuitiva primordial está relacionada às “apercepções primeiras da inteligência”, de onde resulta o conhecimento (natural) que o homem possui da sua própria existência, da existência das coisas, e, principalmente, da existência de Deus (*Idem Ibidem*). Elucidando a questão, Sampaio afirma que esta experiência primeira se realiza de modo direto e imediato “do eu por si mesmo em sua realidade concreta e individual”, e ocorre “de maneira confusa e obscura, pela reflexão sobre seus atos e, em especial, sobre sua atividade cognitiva.” (SAMPAIO, 1997, p. 118)

distintas da inteligência humana. Sob a orientação da primeira, afirma o filósofo, a inteligência do homem busca, somente, e tão somente, conhecer por conhecer, como ocorre com a ciência e a sabedoria, por exemplo, pouco importando “o bem ou o mal do sujeito, suas necessidades e suas conveniências; goza do ser e não vê outra coisa” (MARITAIN, 1972, p. 10). A ordem prática, ao contrário, dirige o intelecto para além do conhecimento pelo conhecimento, pois o que lhe interessa é obter, por alguma ação, o bem do homem. Se o homem conhece, “não é para descansar na verdade e gozar dela (*frui*); senão para servir-se (*uti*) de seus conhecimentos com a intenção em alguma obra ou alguma ação.” (*Idem Ibidem*).

A ordem prática se subdivide em dois domínios inteiramente distintos um do outro, a saber, o domínio do **agir** (*doing, agibile*,) e o domínio do **fazer** (*making, factibile*,), a eles estando associandas, respectivamente, a Prudência e a Arte. A **ação** é o domínio das atividades imanentes, pois diz respeito à liberdade que o homem possui para empregar as suas faculdades ou habilidades, segundo a sua livre vontade ou escolha, para o bem ou a perfeição de si ou para o bem do uso que ele livremente faz de suas faculdades, implicando sempre no bem total dos homens (*Idem*, p. 12). O **fazer**, por sua vez, é o domínio das atividades transitivas, ordenadas a um determinado fim exterior, não se referindo, portanto, ao uso livre da liberdade por parte do homem no emprego de suas faculdades, mas à disposição deste para atender às exigências que uma obra a produzir lhe faz (*Idem*, p. 13). Consoante com estas definições, a **prudência** – *phrônesis* aristotélica –, que se define como a “reta determinação dos atos a executar” (*recta ratio agibilium*), é uma virtude do intelecto prático, isto é, uma “qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos” (ARISTÓTELES, 1999, VI, 5, 1140 b 11). A **arte**, por sua vez, é a “reta determinação das obras a serem feitas” (*recta ratio factibilium*), que mesmo sendo uma virtude do intelecto prático, como a Prudência, está situada “fora da linha humana”, visto que “têm um fim, regras e valores que não são os do homem, senão os da obra a produzir.” (MARITAIN, 1972, p. 13-14).

Como podemos perceber, para Maritain, a arte, diferentemente da prudência, não guardava vínculos com a ação livre e com o homem em si mesmo, mas com a obra a ser produzida. Ela teria, portanto, em relação ao homem, certa independência, já que a sua finalidade não era determinada pelo homem mas pela perfeição ou bem da obra a ser produzida. Mas apesar dessa independência, a concretização arte dependeria do *artifex* (artista ou artesão), no sentido de que é a sua *disposição* que o leva a produzir uma obra de arte, conforme as próprias regras e finalidades desta. Por isso que, para o filósofo, as obras fazem os artistas, antes de estes as fazerem:

Dirigir uma *obra a ser feita*, de sorte que ela seja fabricada, amoldada ou disposta como deve ser, e desse modo assegurar a perfeição ou a bondade, não do homem que age, mas da própria coisa ou obra feita pelo homem. É desse modo que a arte pertence à ordem *prática*: regrando uma *obra a ser produzida*, não em relação ao uso que devemos fazer do nosso livre arbítrio, mas em relação à maneira pela qual a obra como tal e em si mesma deve ser executada. (MARITAIN, 1962a, p. 162) (grifos no original)

Para Maritain, a *disposição* do *artifex* atestaria o fato de a arte ser um *habitus*⁹⁵ ou uma *virtude* do intelecto prático (*Idem*, p. 17), uma vez que as “regras” da obra a ser produzida somente poderiam ser emuladas pela *disposição* proporcionada pelo *habitus*. É o *habitus* que cria, entre a obra a ser feita e a alma dos artistas, aquilo o que os escolásticos designavam de *conaturalidade*, isto é, uma “espécie de conformidade e de proporção íntima” entre ambos (*idem*, p. 18). Deste estado de conaturalidade provém o conhecimento criativo do artista, ou seja, o saber artístico (ou poético) e a experiência artística (ou poética), e de onde

⁹⁵ A noção de *habitus* em Maritain é a mesma que se encontra em Aristóteles (*hexis*) e nos Escolásticos, não podendo ser confundida com o termo “hábito”, tal como modernamente o entendemos, ou seja, não se confunde com costume, tampouco é sinônimo de automatismo, rotina, hábito mecânico, entre outros. Os *habitus* são disposições de caráter ou virtudes estáveis e permanentes que “aperfeiçoam na direção de sua natureza o sujeito no qual residem” (MARITAIN, 1972, p. 15). A arte, enquanto um *habitus* da inteligência prática, têm como pressuposto a formação espiritual e técnica do *artifex* para que este possa alcançar a excelência em sua atividade ou, como disse Maritain, “*um certo máximo de perfeição*” em sua tarefa (*Idem*, p. 17). (destaques no original) O *habitus* é, antes de tudo, parte constitutiva da *areté* (JAEGER, 2003). O termo possui uma longa trajetória nas ciências humanas, tal como nos indica o texto de Héron (1987).

emana a atividade criadora (MARITAIN, 1944).⁹⁶ Portanto, em sendo o saber poético um tipo de “conhecimento por conaturalidade”⁹⁷, ele

constitui, *em si mesmo* (não digo que o seja para ele nem para sua própria consciência), uma ascensão para Deus, uma inclinação espiritual na direção de Deus, uma incoação obscura e insegura – vulnerável por todos os lados, porque não é banhada na luz da inteligência e carece de apoio racional, – do conhecimento de Deus.” (MARITAIN, 1962a, p. 67) (grifos do original)

Este raciocínio fundamentaria as críticas que Maritain fez à maneira como os jovens artistas estavam sendo educados nas academias de arte e nas universidades. Segundo o filósofo, a demasiada insistência no aprendizado de fórmulas, na subordinação dos aprendizes a um receituário ou formulário do qual pouca consciência possuíam, na submissão deles a certos padrões de pintura pré-estabelecidos, tudo isso estaria, contrariamente ao que se pensava, induzindo os aprendizes a um desconhecimento mesmo do *métier* da arte. Nada mais inconciliável do que a noção escolástica de *habitus*; que distingue e “estabelece a desigualdade entre os homens” (*Idem*, p. 17), e o “igualitarismo” (*Idem*, p. 52) metódico que as academias de arte vinham adotando. Deriva daí a afirmação do autor de que o mero conhecimento ou estudo dos métodos e técnicas da arte não conferem a alguém o *habitus*. Pelo contrário, um exímio dominador dessas técnicas tenderia mais à *imitação* do que à verdadeira *criação* (MARITAIN, 1947, p. 107-108; 1972, p. 65-83). O artista, portanto, não é um copiador, mas, antes de tudo, um criador. Como disse um dos maiores interpretes das idéias de maritain no Brasil:

de todos os humanos, o que mais de perto se enquadra na linha do pensamento criador de Deus. Todo artista humano é um continuador

⁹⁶ Maritain sustentava uma distinção entre a arte e a poesia, que nos dias atuais não tem a menor razão de ser. Neste sentido, somos da mesma opinião que Santos: “por acreditar que manter a mencionada distinção só criaria embaraços póstumos a Maritain, sem comprometer um adequado exame de sua estética, ignoro-a totalmente.” (SANTOS, 2000, p. 49-50). Diante disso, tomaremos como equivalentes as expressões “artista” e “poeta”, “conhecimento artístico” e “conhecimento poético”.

⁹⁷ Como bem observou Laura Sampaio, o conhecimento por conaturalidade é um “conhecimento vivo, de uma apreensão que, realizada por meio de uma conaturalidade afetiva, tem como objeto a realidade singular e concreta, não conceitualizável, apreendida enquanto unida ao sujeito cognoscente enquanto tal” (SAMPAIO, 1977, p. 143).

direto da ação divina, não mais criando do nada, sem dúvida, mas operando o aparecimento de novas entidades através do aproveitamento de formas passivas pré-existentes (ATHAYDE, 1948, p. 26).

Haveria no fazer poético algo de análogo à criação divina. Deus e o poeta fazem uso do Verbo, da palavra, para expressarem, na nomeação, a indissociabilidade entre a coisa em si e o nome que lhe é conferido: a experiência poética, disse o filósofo de Meudon, é, “desde o início, orientada para a expressão e termina numa palavra proferida” (MARITAIN, 1962a, p. 69). No entanto, o poeta, que devido a sua imperfeição humana não consegue atingir, tal como Deus, a perfeita imagem de si, produz a sua obra mais perfeita, a poesia, e esta é a maior proximidade, a mais perfeita e profunda imagem do que o próprio poeta seja. Neste sentido, a poesia significaria, para o poeta, uma espécie de autoconscientização. Mas não apenas isso, pois que ela também lhe proporcionaria, de modo simultâneo, o conhecimento dos homens e do mundo, via a sua subjetividade.

Como podemos perceber, Maritain situou o poeta como um ser distinto dos outros homens, um ser que tem acesso a Deus por sua intuição criativa, a experiência poética. Assim, no processo de poetizar, o poeta seria conduzido a regiões isoladas do cosmo e de si, e seria essa experiência mesma por ele vivenciada que aferiria conteúdo à sua forma de expressão, ou seja, à poesia criada, que, por sua vez, significaria para o poeta uma forma de aspiração espiritual, uma expressão do eu interior e, também, uma maneira de conhecer o mundo, viver a história e de se aproximar de Deus. Entendidas nestes termos, a experiência poética e a poesia seriam, para Maritain, antes de tudo, ingredientes da vida humana; mais do que isso, seriam “via para Deus”, para a espiritualização, o que se contrapunha à imagem contemporânea que sustentava a máxima da poesia pela poesia, da arte pela arte, da falta de relação entre a existência do poeta e a poesia por ele feita.

Assim, ao afirmar que a poesia poderia conduzir a um encontro com a espiritualidade, que seria um processo de espiritualização do homem, que traria em si uma mensagem espiritual, Maritain, quando

“tentou levar ao domínio da arte a luz libertadora da revolução espiritual”, postou-se de modo confrontativo àquela idéia corrente de uma estética vazia de significado divino, conforme destacou Tristão de Athayde (1948, p. 23). Para além disso, a sua posição foi a de considerar a poesia como criação, como a manifestação de um testemunho singular decorrente da experiência poética pelo poeta vivenciada.

O sentido da poesia em Guerreiro Ramos

Guerreiro Ramos capturará essa idéia de arte maritainiana e a expressará em seus próprios termos. Na época em que escreveu o artigo *Sentido da poesia contemporânea*, ele vivenciava uma fase de sua vida em que a poesia se apresentava para ele como um importante acesso a Deus. Esta consideração é fundamental, dado que aqui reside o exato significado da missão que ele atribuía à poesia e ao poeta, qual seja, a de viabilizar aos homens e mulheres comuns o reencontro com a divindade, a aproximação com Deus, de modo que lhes fosse possível recuperar elementos substanciais de humanidade que a civilização moderna lhes privava, como por exemplo: a “dignidade”, “os nexos profundos da existência”, o “sentido de viver” uma vida verdadeiramente espiritual, etc. (GUERREIRO RAMOS, 1939b, p. 103).

Segundo pensava o jovem poeta santo-amarense, a poesia teria fundamental importância no processo de o humano de tornar-se pessoa, de personalização, representando, ela mesma, “um caminho para a espiritualização”, para a “santidade”, para o pleno florescimento da humanidade, ou para usarmos a linguagem de Maritain, uma via de acesso a Deus (*Idem*, p. 87). Em sendo a poesia a mais pura forma de humanização, por seu intermédio o homem poderia alcançar a Deus e aprender a ser, verdadeiramente, Homem, cabendo-lhe, também, um importante papel social, pois ajudaria o homem a suplantar, em si, a face natural de indivíduo, o estado de carência espiritual, pela face espiritual, de presença divina, que é a pessoa humana. É neste contexto, portanto, que se deve entender a seguinte afirmação: “poesia é humanização” (*Idem*, p. 87). É neste contexto que se deve compreender a missão humanizadora que Guerreiro Ramos atribuía à poesia, pois a ela caberia “ensinar ao

homem a ser homem”; caberia fazer com que este aprendesse a ser mais humano, a humanizar-se, pois “em toda poesia verdadeira e eterna reside um profundo humanismo” (*Idem*, p. 102).

Essa missão humanizadora estava associada ao fato de a poesia guardar raízes “nos confins do homem”, nos mistérios humanos, digamos assim, de modo tal que, poetizar era o mesmo que penetrar nas entranhas humanas e, de lá, voltar mais humano (*Idem*, p. 89). Por este motivo também a experiência poética teria, para o homem, uma função “terapêutica do espírito”, um “poder catártico” capaz de libertar “o homem de certos complexos e entraves”, purificando-o (*Idem*, p. 100-101). O homem, dizia nosso autor, carregava dentro de si, em seu inconsciente, “experiência consubstanciada, herdada e adquirida, experiência feito carne, resultante das influências múltiplas da herança biológica, da terra, do meio, do estudo...” que se alojaram nele de modo profundo. À poesia cumpriria a tarefa de ajudar o homem a superar os complexos e os entraves de sua humanização e, assim, recuperar sua dignidade. Ela seria a via pela qual o homem se retomaria enquanto homem; seria, em suma, um **saber de salvação**.⁹⁸

Não é estranho que, diante desta opinião, Guerreiro Ramos viesse a advogar que a poesia deveria ser tomada a sério, tal qual um “sacerdócio”, pois que ela exigia do poeta sua completa devoção, uma devoção que teria em Deus e nas coisas eternas a sua finalidade (*Idem*, p. 103). Tratava-se de uma coisa sacra, não havendo lugar “para a falsidade”, “para o erro” e para “o artifício” (*Idem*, p. 88). Neste sentido, a distinção entre o “verdadeiro poeta” e o “poeta esteta” tinha a sua importância para o autor. Enquanto os poetas verdadeiros faziam da poesia a própria essência de sua vida, os poetas estetas advogavam “a arte pela arte” e faziam da poesia “uma espécie de brinquedo, uma construção artificial, tanto mais bela quanto mais maravilhosa” (*Idem*, p. 86-87). Como “magos” que eram, os estetas da poesia criavam “seres fantasmagóricos” para fugir e

⁹⁸ Será este o argumento que Guerreiro Ramos utilizará para implementar, no Teatro Experimental do Negro, no início dos anos 50, a psicoterapia de J.L. Moreno como uma ferramenta social que possibilitaria aos negros superarem os obstáculos psicológicos que os impediam de assumir a sua negritude.

evitar qualquer contato com as questões profundamente humanas, transformando suas poesias em verdadeiras formas de “fuga da brutalidade da vida”, em “uma aristocracia de direito divino” (*Idem Ibidem*).

Por isso que, ser poeta significava, para o nosso autor, tal como para Maritain, manter-se próximo a Deus, e esta proximidade lhe conferia uma missão messiânica: resgatar, por intermédio da poesia, o homem a si mesmo. Isto porque, o poeta foi, entre os homens, o escolhido para dar testemunho do espírito, testemunho da existência divina. Como Cristo, suas palavras teriam o dom de redimir homens, seres e coisas, não podendo suas poesias serem inúteis e sem sentido, sequer descoladas de suas experiências pessoais, uma vez que “toda poesia é a expressão de uma experiência humana, vivida, dolorosamente.” (*Idem Ibidem*, p. 102)

Ora, como podemos perceber, Guerreiro considerava que a poesia verdadeira era, acima de tudo, manifestação de humanidade, existência, vida, inquietude humana, além das idiossincrasias pessoais do poeta, sua própria personalidade, sua originalidade, etc. Neste ponto ganha destaque um aspecto importante no modo como este jovem poeta considerou a questão da universalidade e da particularidade, em poesia, fazendo ressaltar a sua dialeticidade já comentada anteriormente. Para ele, por um lado, a poesia era “uma só” – era do Homem – poderia ser abordada do ponto de vista intemporal e a-espacial, ou seja, rigorosamente falando, não haveria poesias nacionais, porque “a poesia é sempre ‘fundamentalmente realista’, uma surpresa do real e o real não tem pátria” (GUERREIRO RAMOS, 1939b, p. 99-100). Por outro lado, haveria sim, em sua opinião, uma variedade infinita de “caminhos da poesia”, ou melhor, de “motivos” que desencadeariam no poeta a necessidade de criar poesias e/ou de refazer, re-expressar temas que tenham sido abordados por outros poetas anteriormente. No entanto, em virtude do “modo” novo de sentir, de experimentar ou vivenciar esses motivos, esses temas poderiam ganhar, indefinidamente, novas expressões poéticas. Neste caso, a poesia seria, sim particular. Ou seja, é a pessoa do poeta quem confere singularidade à poesia e, ao fazê-lo, deixa transparecer em sua arte as contingências que lhe cercam e contribuíram para a construção de sua personalidade. Em suas palavras:

de fato eu, brasileiro de 1939, não posso sentir o mundo exatamente, como um francês, ou como um brasileiro de 1830, se bem que possa compreendê-los. (...) a geografia, a história, a tradição de minha terra me deram uma tonalidade que eu não posso renegar (...) nossas tradições e nossos destinos de pátria, de família, de sociedade deixam suas marcas na individualidade única e inimitável e é assim que o homem se cria. (*Idem Ibidem*)

Foi neste sentido, situando no mundo o artista poeta, que Guerreiro Ramos admitia a possibilidade de existência de uma poesia brasileira, outra francesa, outra espanhola, etc. Em conclusão, “cada poeta vive **sua** poesia”, e nela realiza-se (*Idem*, p. 100). (grifos no original)

A estas considerações sobre o universal e o particular, convém acrescentar duas outras de cunho epistemológico, nas quais Guerreiro deixa transparecer as raízes do realismo crítico e do indutivismo que, de certo modo, viriam a caracterizar a sua abordagem sociológica. Vejamos:

...O dever do homem é ser dócil ao real, é consentir em deixar que a realidade o tome pela mão e o ensine. Não há melhor pedagogia do que tentar, convidar a realidade em vez de conquistá-la. A realidade se fecha ao espírito endurecido, petrificado, cômico do seu vão heroísmo.

O homem precisa ser transparente e maleável para se transformar em todas as coisas, para sentir, experimentar a realidade concreta e nua das coisas todas. Depois do conhecimento místico, a mais alta forma do conhecimento é essa que o homem obtém tornando-se diáfano, transparente, é essa que se obtém através de uma simpatia desbordante, extensiva a todas as coisas. É, em suma, o conhecimento poético (*Idem*, p. 90-91).

Consoante com este pensamento, o poeta simboliza um tipo humano capaz de transformar a si mesmo e de conhecer a essência das coisas do mundo pela conaturalidade maritainiana. Para tanto, frisa Guerreiro Ramos, o poeta necessita adquirir competência para “trabalhar a sua alma” (*Idem*, p. 87), para se transformar em “uma tela sensível a tudo o que vem do exterior” (*Idem Ibidem*) e, assim, “tornar-se todas as coisas” (*Idem*, p. 91). Esta capacidade de sentir, continua, “não se executa de um jato”, mas de modo lento, difícil e, até certo ponto, doloroso, o que lhe exige “um longo exercício de inteligência”, um longo trabalho catártico para que possa “aprofundar a sua penetração em si mesmo e no exterior” (*Idem*, p. 90). Nessa sua labuta pelo aperfeiçoamento do espírito, o poeta vivencia constantes experimentações da realidade, e a partir dessas

vivências canta, poetiza versos que lhes são como que a própria carne, pois que lhes vêm de dentro, da profundidade de seu ser. Eis uma das razões pela qual Guerreiro não considerava a poesia, *in stricto sensu*, como arte, mas como um “estado” que espelha a pessoa do poeta (*Idem*, p. 91). Eis, também, um dos motivos pelo qual nosso jovem poeta advertia, seguindo Maritain, que não se poderia transformar a poesia, a arte poética, em um emaranhado de “regras”, em uma “habilidade mecânica”, em uma “técnica”, porque estas, sem deixarem de ter importância para o fazer poético, não seriam nem representariam os fins para que se verte a poesia (*Idem Ibidem*).

Para além dessa abertura infinita do poeta para homens, seres e coisas, em uma palavra, para o real, Guerreiro Ramos via fortíssimas aproximações entre poetas, místicos, primitivos e crianças, exatamente em razão da capacidade ou, melhor dizendo, do Dom que eles possuíam e que lhes proporcionava atingir, via esse contingente sobrenatural e irracional contido na experiência sentimental, a essência do ser e das coisas de modo sem mediações. Ademais, Guerreiro via a missão dos místicos muito próxima da dos poetas. Os místicos, dizia, cuja missão no mundo moderno seria “ensinar ao homem a retomar o caminho das verdades eternas”, “dar-lhe os meios para que ele se desembarace de seus sestros, de seus hábitos, de suas taras adquiridas”, em suma, “ensinar-lhe o caminho do humano, o caminho de si mesmo”, seriam também os responsáveis por realizar a revolução que, dentre todas, era a mais difícil: “a revolução no plano espiritual” (1939b, p. 72-73).

Mas não somente a místicos, primitivos e crianças assemelhava-se o poeta. Havia, segundo nosso autor, identificação entre os poetas e os santos.⁹⁹ A diferença entre ambos estava na razão da inquietude.¹⁰⁰

⁹⁹ Não esqueçamos que, segundo ele, a poesia era um “caminho para a santidade”.

¹⁰⁰ Segundo Guerreiro, a **inquietude** é um elemento que fornece nobreza tanto ao homem quanto à filosofia. No campo filosófico, a inquietude é devida principalmente ao cristianismo, que acrescentou tal qualidade à filosofia grega, que, como todas as outras filosofias antigas, “procurava a serenidade, isto é, baseava-se num conceito que fazia do Cosmos uma ordem que se bastava em si mesma, numa ordem fechada que prescindia do complemento sobrenatural.” É assim que se pode dizer que “o ideal do philosopho grego era a conquista da ‘serenidade’, era, portanto, a calma e não a inquietude, era a pura contemplação das idéas.” As questões humanas para as quais

Enquanto o santo havia alcançado “um estado estável de acalmia espiritual, de doçura, de contrição”, ou seja, ele conseguiu canalizar a sua inquietude; o poeta, por seu turno, é um ser inquieto, por isso “vive num estado de pré-santidade”, por isso é um “santo em potência”, pois que consegue “visualizar aquela noite dos sentidos em que o santo vive mergulhado, prová-la, até, por longos momentos, quando a poesia o possui, sem que deixe de ser um homem ordinário, amante das *nourritures terrestres*.” (1939b, p. 97-98)

Em suma, para Guerreiro Ramos, devido ao estado de decadência que acometia o mundo contemporâneo, os poetas seriam mais necessários à humanidade do que políticos e administradores. Nem políticos nem administradores estariam, segundo ele, aptos para auxiliar as pessoas a encontrarem um sentido novo para a existência. Era este o principal problema enfrentado pela maioria das pessoas, o qual exigia solução imediata. E depositando toda a sua confiança nos poetas, confessou: “Eu, por mim mesmo, penso que os poetas são os verdadeiros ‘condutores de povos’” (GUERREIRO RAMOS, 1939b, p. 102). A poesia era a “água benta”, e a missão do poeta seria purificar o mundo, retirando dele toda sujeira acumulada (GUERREIRO RAMOS, 1940, p. 87).

apontam o existencialismo passaram desconhecidas, quase que totalmente, aos pensadores gregos. Filosoficamente, “o christianismo legitimou a inquietude e fez della a condição e a grandeza do homem.” (GUERREIRO RAMOS, 1938c, s/p)

Capítulo 8

Rio de Janeiro, aspiração de uma vida poética e crise religiosa

Ao final dos anos trinta, Guerreiro Ramos estava firmemente empenhado em seguir a sua vocação de poeta, vocação esta que o fez partir, em 1939, de Salvador para a capital brasileira, Rio de Janeiro, a fim de, naquela cidade, continuar com a carreira literária iniciada em Salvador. Por intermédio de suas relações com a Igreja e alguns intelectuais católicos, encontrou acolhida em um pensionato de padres, nas Laranjeiras. Após instalar-se, foi recepcionado por Gerardo Mello Mourão, este que também havia se deslocado do Ceará para a capital do país com o mesmo intuito. Assim o poeta cearense narrou o primeiro encontro pessoal que manteve com o poeta baiano:

Andávamos ambos pelos vinte anos, quando nos encontramos pela primeira vez. Já nos conhecíamos, de referências políticas e literárias. Chegara da Bahia, para aventura no Rio, e estava hospedado num pensionato de padres, nas Laranjeiras. Esperava-me à janela, com seu terno branco de homem do Norte. Não nos apresentamos, e ele ao ver-me abriu seus longos braços, declamando, com sua voz sonora, os versos iniciais da primeira Elegia de Duíno: “E quem se eu chamasse, me ouviria, dentre os coros dos anjos?” Foi nas assas dos anjos rilkianos e dos deuses hoelderlinianos que partiu para a peripécia da sociologia, com a sede poética de encontrar, pelos caminhos socráticos de uma nova Paidéia; um país puro, limpo e feliz para o homem sobre a face da Terra (MOURÃO, 1983, p. 161).

Tanto Gerardo Mourão quanto Guerreiro Ramos haviam gozado de duas experiências comuns e marcantes em suas trajetórias de vida, a saber, o catolicismo e o integralismo. Sobre o contexto e algumas consequências pessoais da militância de Guerreiro no integralismo escreveu Lúcia Lippi Oliveira (1995, p. 13-37). De sua religiosidade e atuação no catolicismo, pouco se sabe. Mourão, no entanto, arriscou-se a falar do legado essencial que o sociólogo incorporou daquelas duas experiências:

Vínhamos ambos, naqueles dramáticos anos da década de 30, de uma experiência comum: o catolicismo e o integralismo. Do integralismo

despediu-se muito cedo, dele guardando o vício sagrado da preocupação com a coisa pública, que o levaria a uma fé elaborada e firme no socialismo científico. Do catolicismo, restou-lhe a severa fidelidade à própria consciência e a compassiva doçura para com todo ser humano (MOURÃO, 1983, p. 161).

De fato, Guerreiro Ramos militou no integralismo quando ainda era adolescente, por volta dos 17 anos de idade, segundo ele, não tendo mantido vínculos duradouros com o movimento: “quando o integralismo começou, eu fui atraído por aquilo, vesti a camisa verde [...] mas eu militei logo no início, depois eu saí, não era para mim...” (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 8).¹⁰¹ Não sabemos ao certo o que significou para ele a experiência no movimento integralista, tão pouco os reflexos desta em sua construção teórica, muito embora as conseqüências de sua participação tenham sido sentidas durante muito tempo, afetando, inclusive, sua trajetória pessoal e profissional.¹⁰² Já a sua fé religiosa, o seu catolicismo, ao que parece, nunca foi abandonada, apesar de ter sofrido um profundo abalo, tal como o que passou nosso autor no início dos anos 40, e que nos relata Abdias Nascimento (1952, p. 2):

[De 1942] até 1945, Guerreiro Ramos passa pela maior crise intelectual e espiritual de sua vida. Conheci-o nesta época em que residia em Laranjeiras numa espécie de monastério. Era uma criatura em liquidação interior. Um homem devastado pelo sofrimento e pela angústia. Durante estes anos leva uma espécie de vida reclusa na poesia e na filosofia. Às vezes, acontecia deixar-se ficar em casa quinze dias seguidos, com sua electrola e seus discos clássicos, com seu Platão, seu Plotino, seu Höederlin, seu Novallis, seu Goethe, sua Santa Angela de Foligno, seu São João da Cruz, seu Kierkegaard, seu Kafka (Gestallista), seu Karl Marx, seu Weber, seu Georg Simmel, seu Vilfredo Pareto, seu Maquiavel, seu Vigo, seu Croce, seu Sorel, seu Mannheim, seu Cassirer, seu Dilthey, seu Heidegger, seu Durkheim, e por último, seus sociólogos americanos, seus estudos de línguas e de ciências sociais.

¹⁰¹ É perfeitamente possível que ele não tenha saído de todo imune às influências da ideologia integralista, e Mourão, na passagem acima transcrita, nos chama a atenção para este fato, pois que credita a opção de Guerreiro Ramos pelo “socialismo científico” à sua participação no integralismo. Em sua entrevista ao CPDOC, Guerreiro comenta rapidamente essa sua participação, sem chegar a se aprofundar sobre a sua experiência à época.

¹⁰² A alusão que se faz aqui diz respeito à possibilidade que Guerreiro Ramos tinha de ingressar no quadro docente da Universidade do Brasil, em 1943, quando foi indicado para assumir a cadeira de Ciência Política ou de Sociologia, mas que, segundo seu testemunho, em virtude de seu passado integralista, foi preterido por Vítor Nunes Leal, para a primeira cadeira, e por Luís Costa Pinto, para a segunda.

Foram cinco anos de ausência da vida prática, durante os quais destruiu os originais de três livros, um sobre Rilke, outro sobre Berdiaeff e um terceiro de poesia (a *Nostalgia do Paraíso Perdido*), perdeu amigos, o cargo técnico na secretaria de educação na Bahia, a cadeira de sociologia da Faculdade de Filosofia da Bahia, (hoje federalizada) e a fé.

O que é, porém, admirável neste homem é que ele saiu desta hecatombe sem amargura, com seu olhar límpido, sua tolerância e sua bonomia. [...]. No particular do catolicismo, aproveitou a oportunidade para observar que atualmente não é anti-católico. Ele vê atualmente o catolicismo como uma espécie de realidade paideumática da sociedade ocidental e especialmente da brasileira, cuja preservação – diz – é uma condição de segurança das instituições. Por outro lado, todo o seu pensamento atual se abebera na herança docente da Igreja Católica à qual ele se liga pelos cordões umbilicais da poesia e da cultura.

Esta crise pela qual passou Guerreiro Ramos parece ter contribuído de modo significativo para a sua decisão de abandono paulatino da intenção que o levou para o Rio de Janeiro, ou seja, a de seguir carreira de poeta, resultando no direcionamento de todos os seus esforços intelectuais, agora de modo definitivo, para as ciências sociais.

Contudo, não nos parece que a “perda” da fé, naquele momento, tenha sido irreversível, caso tenhamos em conta o depoimento de José Arthur Rios (1983, p. 121), onde nos relata que, de fato, “Guerreiro atravessava uma crise de fé. De praticante da religião católica, comungante de todos os domingos na Igreja do Mosteiro de São Bento, afastara-se da prática”. Surpresa, porém, foi, para Artur Rios, quando, em 1981, assistindo à conferência que Guerreiro Ramos proferia no Instituto Brasileiro de Administração Municipal (IBAM) – basicamente uma exposição das teses expressas em *A nova ciência das organizações* – ouviu dele “algumas afirmações que pareciam uma recuperação do sentimento religioso” (RIOS, 1983, p. 122). Ou seja, de acordo com Artur Rios, as idéias expressas naquele livro soavam como uma espécie de “retorno às origens” religiosas do autor (*Idem*, p. 123). Em suas palavras: “podia parecer a muitos, caso [as confissões] se limitassem à obra escrita, que essa religiosidade seria apenas uma vaga mística, talvez influenciada pelos movimentos de inspiração oriental, tão em moda na Califórnia [U.S.A.]”, mas, “para a surpresa de muitos”, em determinado momento do debate, Guerreiro Ramos “declarou-se católico” (*Idem*, p. 122).

Semelhante declaração fez o nosso sociólogo às pesquisadoras do CPDOC, Alzira Alves de Abreu e Lúcia Lippi Oliveira. Durante o seu depoimento, Guerreiro Ramos admitiu a importância da religião em sua vida, nos seguintes termos:

[...] durante uma parte da minha vida foi a religião, como ainda é hoje: eu sou religioso. Mas a religião foi um momento muito importante, religião, Deus etc. Foi muito sério o negócio de religião. **E ainda hoje, eu sou uma pessoa profundamente religiosa.** Acho que isso é uma das coisas que constituem a minha força, porque eu tenho uma vida religiosa muito intensa (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 44). (destaques nossos)

Neste sentido, poderíamos perguntar: haveria, por acaso, implicações dessa sua religiosidade em sua construção teórica? A opinião de Ubiratan Rezende, ex-aluno e discípulo de Guerreiro Ramos, não se afasta da percepção que teve Rios durante a fala de Guerreiro Ramos naquela conferência proferida em 1981. De acordo com Rezende (1983), a proposta esposada por Guerreiro Ramos em *A nova ciência das organizações*, para ser bem entendida, precisa ser lida à luz da cosmogonia e escatologia cristã.

Para além dessa possível implicação que a religiosidade de Guerreiro Ramos possa ter tido em seu último livro, principalmente, o fato é que a crise vivida por Guerreiro Ramos nos anos 40 parece ter contribuído para a sua decisão do abandono paulatino da intenção que o levou para o Rio de Janeiro, ou seja, a de seguir carreira de poeta, resultando no direcionamento de todos os seus esforços intelectuais, agora de modo definitivo, para as ciências sociais.

No entanto, vale destacar aqui três pontos significativos. Primeiro: o sentido do saber atribuído à poesia, qual seja, o de “saber de salvação”, permaneceria em toda a sua produção científica, e isso se verifica, por exemplo, quando ele afirma, no prefácio da segunda edição de *A redução Sociológica*, que “a vocação da sociologia é resgatar o homem ao homem [...] tornar-se um saber de salvação” (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 10-11). Podemos dizer que, para Guerreiro Ramos – e aqui extrapolando um pouco mais essa sua afirmação –, à teoria social caberia esse propósito salvador, no sentido de servir aos homens e às

mulheres como um recurso do qual eles e elas se valeriam para superar os obstáculos impeditivos da realização humana. Por isso era importante, para o autor, destituir a teoria social em voga dos meandros ideológicos nela contidos. Em segundo lugar, há que se destacar que Guerreiro Ramos também não abandonaria a idéia de que, face a situação contemporânea do mundo e as novas aspirações humanas, um novo tipo de homem estava em gestação, tanto no plano concreto quanto especulativo, e o modelo de homem que veio a propor, o *homem parentético*, seria, nessa efervescência do saber e da vida, uma possibilidade objetiva. Por fim, em terceiro lugar, é importante notar que a categoria de pessoa (humana), muito embora tenha sido superada pela noção de *homem parentético*, tal como faremos notar no capítulo intitulado *O homem parentético*, não deixaria de ser por ele utilizado em seus estudos sobre a nação, quando então fará uso da categoria “pessoa coletiva”, tal como podemos perceber em seu livro *A redução sociológica*.

Capítulo 9

Uma pretensa história da literatura brasileira

Poesia, filosofia, literatura e música, eram estes os principais interesses com os quais Guerreiro Ramos esteve envolvido no final dos anos 30, início dos anos 40. Neste período, intensificou suas leituras sobre Platão, Rilke, Hölderlin, Novallis, Gerard Neval, entre outros pensadores, tendo também escrito poesias e dedicado parte de seu tempo para ouvir músicas clássicas, sobre elas chegando a desenvolver um gosto apurado, incentivado que fora por Murilo Mendes, poeta de vertente religiosa e mística que buscava a restauração da poesia em Cristo (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 14-15). A convivência que manteve com o poeta mineiro fomentou ainda mais o interesse do jovem Guerreiro Ramos pela poesia. Na verdade, sentia-se cada vez mais poeta, aprimorando-se também na crítica literária, atividade que desde Salvador desenvolvia com grande desenvoltura, e que continuaria a desenvolver na cidade carioca, por mais alguns anos. Por esta época, escreveu sobre o poeta alemão Rainer Maria Rilke, sobre a filosofia de Nicolas Berdyaev e, ainda, produziu um livro de poesias que se intitulava *A nostalgia do paraíso perdido*. Também expressou o desejo de escrever um volume sobre a história literária brasileira, cujo título seria “A formação da literatura nacional”, mas que, como tantos outros livros pensados e desejados por ele, não chegou a ser escrito. Atingido por uma forte crise existencial, tal como comentamos no capítulo anterior, declinou do desejo de seguir a carreira de poeta. Anos mais tarde, avaliando aquele momento de sua trajetória intelectual, diria de si o seguinte: “eu era literatão, um literatão.” (*Idem*, p. 19)

Noturno n. 1 (1945), *O processo artístico de Rilke* (1946a), *Reflexões sobre o homem dormindo* (1946b), *Como nasceram as Elegias de Duino* (1946j) e *Notas sociológicas sobre a arte moderna* (1946k) são, talvez, os últimos textos que Guerreiro Ramos escreveu, quando ainda mantinha a expectativa de uma trajetória literária, ou seja, antes de enveredar, definitivamente, pela carreira de sociólogo e de ser tomado

pelo desejo de elaborar uma teoria sobre a realidade brasileira.¹⁰³ Contudo, seria imprudente de nossa parte pensarmos que esse momento existencial por que ele passou implicou na “morte do poeta” e no “nascimento do sociólogo”. Na verdade, tratam-se de facetas de uma mesma e única personalidade. Assim, talvez seja melhor dizermos como Gerardo Mello Mourão: há em Guerreiro Ramos uma sociologia poética, uma sociologia que se construiu a partir de um mote poético, do “drama de ser dois”.

De fato, o pensamento sociológico de Guerreiro Ramos, bem como a epistemologia e a antropologia que lhe conferem substância, em muito são devedores de seus estudos filosóficos e poéticos. Mas não apenas destes. De igual importância para a sua sociologia também foram os estudos literários que o então estudante de ciências sociais realizou, e que, convertidos em ensaios, foram publicados, em 1941, na revista *Cultura Política*, esta que foi uma das principais publicações oficiais das quais se valeu o Estado Novo para expressar a ideologia ditatorial do governo de Getúlio Vargas. Estes ensaios eram as linhas mestras do livro que Guerreiro Ramos pretendia escrever sobre a formação da literatura nacional. Neles, de modo geral, encontramos uma concepção de literatura e de história literária, um conjunto de critérios sob os quais os críticos deveriam avaliar as obras literárias e algumas diretrizes metodológicas, entre as quais uma periodização da literatura brasileira. Um pressuposto desses ensaios merece ser destacado: a vinculação entre o desenvolvimento literário e a identidade nacional, onde a finalidade política da literatura é enfatizada. Este fato é significativo, pois nos sinaliza, por um lado, para inserir Guerreiro Ramos no contexto do projeto nacionalista preconizado pelo Estado Novo e, por outro, na vertente sociológica da literatura brasileira (W. MARTINS, 2002; CANDIDO, 1985), cujo maior expoente e inaugurador foi Silvio Romero, o qual seria, posteriormente, incorporado pelo próprio Guerreiro Ramos na tradição do

¹⁰³ Acreditamos que haja muito mais textos de cunho literário que foram escritos por Guerreiro Ramos durante os anos 40. Ele mesmo indica ter publicado uma série de poesias na revista mineira *Tentativa*, mas não nos foi possível localizá-las. É bem provável que ele também tenha escrito algumas críticas literárias para alguns jornais da época, mas não havia qualquer indicação bibliográfica pela qual pudéssemos nos orientar. Apesar de temos dedicado bastante esforço no levantamento bibliográfico de Guerreiro Ramos, não o damos como completo.

pragmatismo crítico do pensamento social brasileiro. *Pragmáticos críticos* seriam os intelectuais que, comprometidos com a questão nacional, exerceram uma atitude crítico-assimilativa frente ao saber sociológico exterior, a fim de elaborar um conhecimento mais adequado à realidade brasileira, sempre com a finalidade pragmática.¹⁰⁴ Este é o caso, no exato campo da crítica literária, de Silvio Romero, que sociologicamente orientado, conseguiu realizar o ideário do romantismo, consolidando o nacionalismo literário, e firmar o cânon da história literária brasileira (CANDIDO, 1993; COUTINHO, 2002b).

Literatura e identidade nacional

A vinculação da literatura com o projeto de construção da identidade nacional tem sido um procedimento recorrente nos estudos sociológicos e literários, no Brasil. Afrânio Coutinho identificou esta praxe nos historiadores da literatura brasileira, como em Silvio Romero, em José Veríssimo e naqueles que receberam a “herança romeriana”, a exemplo de Ronald de Carvalho e Artur Mota (COUTINHO, 2002b, p. 60-61).¹⁰⁵ Segundo Coutinho, os principais reflexos desta associação entre literatura e nação podem ser percebidos, principalmente, nas periodizações da literatura brasileira que estes críticos literários procuraram elaborar:

De Wolf a Silvio Romero, e de José Veríssimo a Ronald Carvalho, **o problema da periodização vincula-se ao conteúdo nacional da literatura**, e a história literária é a verificação desse crescente sentimento, a princípio mascarado de nativismo, e cada vez mais

¹⁰⁴ Em 1980, durante um seminário patrocinado pelo CPDOC/FGV sobre a Revolução de 30, Guerreiro Ramos, caracterizando a intelectualidade brasileira da década de 30, fez uso das categorias hipercorreção e pragmatismo crítico. Para ele, hipercorreção “é a característica do posicionamento de intelectuais que, por força de sua identificação ambivalente com o elemento nacional, tendem a atribuir a idéias e teorias importadas eficácia direta na configuração de comportamentos sociais, assim negligenciando os seus condicionamentos contextuais. O pragmatismo crítico, ao invés, caracteriza o posicionamento de intelectuais que, por força de sua identificação positiva com o elemento nacional e de sua sensibilidade às condições contextuais típicas do meio em que vivem, tendem mais a se servir das idéias e teorias importadas do que a admitir a sua exemplaridade abstrata.” (GUERREIRO RAMOS, 1983b, p. 533)

¹⁰⁵ Vale notar que Coutinho também incluiu José Veríssimo como um dos herdeiros de Romero. Em suas palavras: “até um José Veríssimo, tenaz adversário de Silvio, não escapou à marca das idéias por ele veiculadas. Sua obra está vinculada aos mesmos conceitos. E a própria *História da Literatura Brasileira*, escrita com o propósito de ser uma réplica à de Silvio, não passa de um reflexo no que respeita às teorias informadoras.” (COUTINHO, 2002b, p. 60).

tornado consciente até abrolhar em verdadeiro sentimento nacional. (COUTINHO, 2003, v.1, p. 23) (grifos nossos)

O critério político foi fundamental para a historiografia literária de Silvio Romero. Ele exercitou aquilo que, nos dias atuais, muito se assemelha ao que Fredric Jameson chama de “interpretação política dos textos literários” (1992, p. 15), ou seja, o escritor sergipano selecionou e analisou os autores e as obras literárias segundo a contribuição destes para o processo de formação e afirmação da identidade nacional (CANDIDO, 1978, p. XIV; COUTINHO, 2002b, p. 28), tal como podemos perceber na passagem abaixo destacada de sua *História da Literatura Brasileira*:

Tudo quanto há contribuído para a diferenciação nacional deve ser estudado, e a medida do mérito dos escritores é este critério novo.

Tanto mais um autor ou um político tenha trabalhado para a determinação de nosso caráter nacional, quanto maior é o seu merecimento. Quem tiver sido um mero imitador português, não teve ação, foi um tipo negativo (ROMERO, 1960, p. 54).

Manifestando-se sobre a questão, Afrânio Coutinho afirmou o seguinte: “as obras literárias não tinham para ele [Silvio Romero] um significado estético”, interno a elas; foram consideradas como se fossem “documentos, através dos quais ele estudava e interpretava a sociedade e o homem brasileiros.” (COUTINHO, 2002b, p. 42)¹⁰⁶ Ao assim proceder em relação à literatura, esta que possuía, para o crítico sergipano, um significado amplo e especial, pois compreendida “todas as manifestações

¹⁰⁶ Na visão de Coutinho, isso implicou em considerar a literatura como um epifenômeno da realidade político-social, isto é, em tomá-la como “um documento ou testemunho do fato político” (COUTINHO, 2003, p. 23). Atacando a confluência que o romantismo operou entre a independência política e a independência literária, ou ainda, toda abordagem historiográfica que procura destacar o político como o critério *per excellence* da autonomia literária, disse Afrânio Coutinho: “a questão da autonomia das literaturas coloniais não há que ser colocada em termos políticos; não deve ter conteúdo e significado políticos, sem ser identificada com a independência política. Podem ser paralelas, mas uma não depende da outra, ambas realizando-se a partir da consolidação da consciência do povo do povo. A nacionalidade objetiva-se de igual modo quer sob a forma política, quer pela língua, pela poesia, pela tradição popular e demais formas de vida.” (*Idem*, p. 29) Para o amigo de juventude de Guerreiro Ramos, e nisso eles discordavam bastante, história literária, de fato, seria aquela que “considera as obras em termos da tradição literária, no processo de desenvolvimento da própria literatura, como arte, em relativa independência de fundo de cena, ambiente ou autor, relacionando as obras com as outras do mesmo gênero ou do mesmo estilo, identificando períodos pela similitude de traços estilísticos e convenções estéticas,

da inteligência de um povo [...], e não [...] somente as intituladas *beles-letras*, que afinal cifravam-se quase exclusivamente na *poesia*!” (ROMERO, 1960, p. 58), Silvio Romero rompia com os métodos adotados pelos críticos e historiadores literários que o antecederam.

Realmente, como disse Antonio Candido (1978, p. XIV), a sua concepção historiográfica da literatura brasileira foi “revolucionária”, para a sua época, uma vez que, a partir dele, ela passou a ganhar rigor científico, sobretudo no que diz respeito a conceitos e métodos, o que fez com que outro historiador da literatura brasileira, Afrânio Coutinho (2003, p. 20), conferisse a ele o *status* de “sistematizador da disciplina”. Por um lado, a sua concepção sobre literatura e história literária “provinha da fonte romântica e germânica, que a identificava com o gênio nacional e interpretava sua evolução em consonância com a marcha do sentimento nacional” e, por outro, também era devedora do “pensamento filosófico positivista e naturalista, do evolucionismo darwiniano e spenceriano, que formaram o clima naturalista do final do século XIX” (*Idem*, p. 21).

Mas, para que assim a história literária pudesse ser sistematicamente posta, foi necessária, para além da incorporação seletiva ou crítica-assimilativa do repertório científico da época (ALONSO, 2002, p. 39-40), uma forte intenção política da parte de Silvio Romero, o que o levou a vincular literatura e política. O trabalho de Angela Alonso ressalta este fato, pois credita à “experiência de marginalização política” vivenciada pelos diversos grupos de intelectuais da geração de 1870 o principal motivo que os levou a reagir contra os cânones intelectuais e políticos da época (*Idem*, p. 332). Neste sentido, diz a autora, os intelectuais da geração de Silvio Romero utilizaram-se de critérios políticos em suas apropriações dos “argumentos e conceitos de teorias estrangeiras”, isto é, eles “elegeram um conjunto de teorias e noções por razões *práticas*: estavam em busca de subsídios para compreender a situação que vivenciavam e para desvendar linhas mais eficazes de ação política” (*Idem*, p. 39; grifos no original), o que resultou em uma agenda de reformas

analisando os artifícios literários, os temas, os gêneros, as convenções, as técnicas, os elementos estruturais, os recursos lingüísticos, etc.” (*Idem*, p. 10)

modernizadoras que levaria à configuração de uma nova sociedade (ALONSO, 2002, p. 245-262; Cf. também J. WEBER, 1997, p. 77-80).

De qualquer modo, o certo é que o romantismo em muito contribuiu para que a vinculação entre literatura e política viesse a se consolidar no meio literário, pois, ao colocar o problema da nacionalidade literária brasileira sob a perspectiva estritamente política, vinculou as nossas duas lutas pela independência, a política e a intelectual, tarefa que seria levada a cabo pelos realistas de 1870.¹⁰⁷ Foi, portanto, a partir do período romântico que a nossa literatura passou a aspirar sua autonomia, não obstante o fato de já ser perceptível no nativismo um certo “espírito autonômico” da literatura, frente à literatura lusitana, principalmente (COUTINHO, 2003, p. 137).

Muitos foram os esforços na busca da definição do que se poderia entender por literatura brasileira. Em geral, os críticos e os escritores da primeira metade dos oitocentos perguntavam: O que seria uma literatura nacional? Quais as suas características? Como deveriam proceder os escritores para que a literatura que produziam pudesse ser, efetivamente, de caráter nacional? Como nacionalizar ou tornar nacional a literatura aqui produzida? Haveria, porventura, uma estética genuinamente brasileira? Do ponto de vista da periodização, as questões norteadoras eram as seguintes: Quando teve início a literatura brasileira? Quais eram os marcos que poderiam configurar como divisores de águas entre a literatura nacional e literatura geradora?

Todas essas e outras perguntas fomentaram a discussão literária neste país, contribuindo para o estabelecimento de algumas “teses centrais da doutrina literária romântica no Brasil” (COUTINHO, 2002a, p. 323). Uma dessas teses derivou da crítica de Almeida Garrett, feita em seu livro *Parnaso Lusitano*, publicado em 1826, que consistia na acusação de que a falta de originalidade, expressão e estilo próprio em nossa produção literária eram conseqüências, por um lado, da pouca atenção até então

¹⁰⁷ Era esta a “função cívica” que, manifestadamente contrário à sua permanência no *métier* historiográfico da literatura, Afrânio Coutinho preocupou-se em expurgar (COUTINHO, 2003, p. 29).

dispensada por nossos literatos e poetas à natureza, ícone maior da singularidade nacional ao qual poderiam recorrer, e, por outro, da educação européia por eles recebida, o que, segundo o crítico, teria apagado-lhes “o espírito nacional” (apud COUTINHO, 2002a, p. 323). Era, portanto, um apelo à autonomia intelectual e à incorporação das **cores locais do país** na literatura que Garrett reclamava. Ele partia do princípio de que o “espírito nacional se confundia com a Natureza”, implicando isso no fato de que uma literatura somente poderia ser dita nacional a partir do momento em que a natureza, a paisagem e outros característicos naturais fossem a ela incorporados (*Idem Ibidem*). De acordo com Coutinho, esta tese garrettiana obteve repercussões profundas entre críticos e criadores literários locais, que, em geral, passaram a “defender a necessidade de incorporar a natureza exterior brasileira à criação literária em ordem a torná-la genuinamente brasileira.” (*Idem Ibidem*)¹⁰⁸

Tão importante quanto o *Parnaso Lusitano* de Almeida Garrett foi o opúsculo *Resumo da história literária do Brasil*, de autoria de Ferdinand Denis, igualmente publicado em 1826. Nele, a natureza também aparece como um dos **índices que conferiria nacionalidade à nossa literatura**, mas ao lado de outros, como os costumes, as crenças, a religião e o povo, aqui subentendido, principalmente, o indígena. Diz João Weber que no *Resumo...* de Ferdinand Denis encontra-se “o ideário fundamental em que se baseou a crítica e a historiografia românticas para questionar e atestar a nacionalidade literária das produções poéticas de autores brasileiros” – **natureza** e o **indígena** –, assim como as presenças daqueles que viriam a se tornar, nas penas dos críticos, poetas e literatos oitocentistas, os “grandes temas” do período romântico, tais como o foram a linguagem, as influências estrangeiras, a imitação e o problema dos nossos marcos literários, ou seja, da periodização (J. WEBER, 1997, p. 35). (destaques no original)

¹⁰⁸ Vale destacar, no entanto, que a reprodução, ou melhor dizendo, a incorporação da natureza à literatura já se fazia sentir, no Brasil, desde o Arcadismo. O que diferenciou essa incorporação romântica da arcáica foi exatamente o fato de que os românticos a fizeram obedecendo a “um impulso consciente e coletivo, sob a égide do nacionalismo, agora exacerbado, contra Portugal, em favor da autonomia literária e lingüística.” (COUTINHO, 2002b, p. 324)

Contudo, a natureza e o indígena apenas não garantiriam a nacionalidade da literatura. Foi o que constatou Domingos José Gonçalves de Magalhães, em seu famoso *Discurso sobre a história da literatura do Brasil*, de 1836, que, além de destacar “céu da pátria” (natureza) e o índio, também ressaltou a importância do “gênio criador do poeta”. Destes identificadores, o **indianismo** foi, de longe, o característico para o qual apontava a maioria dos argumentos que visavam defender a existência de uma literatura genuinamente brasileira. No índio, o romantismo encontrou a substância que poderia “dar expressão literária à nacionalidade e à originalidade da literatura brasileira”, transformando-o, portanto, no índice de “realização legítima” da literatura nacional, cujos reflexos viriam atingir alguns “movimentos centrífugos”, tais como o regionalismo, o caboclisto e o sertanismo, mas também movimentos literários mais densos, como no caso do Modernismo (COUTINHO, 2002a, p. 330-331).¹⁰⁹

De qualquer modo, Gonçalves de Magalhães, Santiago Nunes Ribeiro, Joaquim Norberto de Souza e Silva, Macedo Soares, José de Alencar e, também, porque não, Machado de Assis, figuram de modo destacado entre os críticos que retomaram os índices de nacionalidade que foram por Denis e Garrett postos em evidência. Na opinião de Weber, tais índices não somente serviriam como comprovação da “nacionalidade literária”, mas também “compunham um quadro de referências para se **pensar** a própria nação, ou **imaginá-la**, ou, em última instância, **inventá-la**, para além inclusive da simples existência formal do estado nacional” (J. WEBER, 1997, p. 36). (destaques no original)

No balanço que fizeram Coutinho (2002a, p. 338) e Candido (1993, p. 293-294) do período romântico da crítica brasileira, perceberam

¹⁰⁹ Tecendo críticas ao indianismo dos românticos, Zilá Bernd, ao tratar da relação entre literatura e identidade nacional, atenta para o fato de que o romantismo, no afã de conferir à nossa literatura o “caráter” de nacionalidade, além de ter excluído a “voz” do índio desse processo de criação da identidade (literária) nacional, incorporou uma “*imagem inventada* do índio”, imagem essa que “melhor correspondia à edificação do projeto nacional” (BERND, 2003, p. 20). (grifos no original) Em outra perspectiva crítica, João Weber deu realce ao tratamento que o negro recebeu por parte dos românticos. Segundo ele, Ferdinand Denis foi uma exceção no destaque do negro como um “elemento constitutivo da nacionalidade”, haja vista que, como regra, o negro foi “ignorado” pelos historiadores literários do Romantismo, pois que foi “mantido nas sombras da consciência ideológica da ‘Nação’” (J. WEBER, 1997, p. 38).

eles que houve um esforço coletivo com o intuito de instituir elementos substanciais que pudessem fundar e fundamentar uma literatura nacional. Assim, na busca pelo caráter brasileiro da literatura aqui produzida, pelo espírito literário nacional, os românticos lutaram, incessantemente, pela afirmação do povo brasileiro e pela declaração de nossa independência literária. Nestes termos, **elegeram a natureza, o índio, os costumes, o meio, a língua e a originalidade dos escritores como baluartes desse processo de identidade literária.**

A principal crítica que os realistas fizeram aos românticos, porém, foi que o projeto de nacionalização literária não havia, ainda, se concretizado, tal como muitos deles pensaram. Machado de Assis foi atento ao embrionário movimento nacionalista que o romantismo legou, sobre ele redigindo o já consagrado texto de 1873, *Literatura Brasileira – instinto de nacionalidade*, onde teceu elogios a essa “outra independência” que se estava a conquistar por aqui, embora tenha advertido quanto ao fato de a “fisionomia própria” que se queria conferir “ao pensamento [literatura] nacional” não deveria ser estabelecida “num dia, mas pausadamente, para sair mais duradoura” (MACHADO de ASSIS, 1962, p. 129). Além do mais, tal empreitada não seria, em sua opinião, “obra de uma geração nem de duas”, pois que ele acreditava que muitas gerações ainda haveria de trabalhar, até que a independência literária brasileira fosse, de todo, concretizada (*Idem*, p. 129-130).¹¹⁰

O autor de *Dom Casmuro* percebia um certo “instinto de nacionalidade” entranhado no “sentimento íntimo” (*Idem*, p. 135) dos escritores da “nova geração” (*Idem*, p. 180-244) da segunda metade do século XIX:

Sente-se aquêle instinto até nas manifestações da opinião, aliás mal

¹¹⁰ Não podemos perder de vista, no entanto, que a questão da nacionalidade da literatura brasileira foi levantada por outros críticos literários predecessores de Machado de Assis, como no caso de Gonçalves Magalhães, que em 1836 escreveu *Discurso sobre a história da literatura do Brasil* (1974), Santiago Nunes Ribeiro, que redigiu, em 1843, *Da nacionalidade da literatura brasileira* (1974), e Joaquim Norberto de Souza Silva, autor de *Nacionalidade da literatura brasileira* (2002), artigo que foi publicado pela primeira vez em *Revista Carioca*, no ano de 1860.

formada ainda, restrita em extremo, pouco solícita, e ainda menos apaixonada nestas questões de poesia e literatura. Há nela um instinto que leva a aplaudir principalmente as obras que trazem os toques nacionais. A juventude literária, sobretudo, faz deste ponto uma questão de legítimo amor-próprio. (*Idem*, p. 130)

O fato de qualificar o “instinto de nacionalidade” como sendo o “primeiro traço” de nossa literatura, significava exatamente que esta, até aquela altura, ainda não poderia ser dita, de fato, em sua opinião, “literatura brasileira”. Para Machado de Assis, não se podia dar título de nacional a uma literatura somente porque nela se enfocam aspectos locais. Nada mais “errônea” do que uma apreciação desse tipo (*Idem*, p. 134). “Não há dúvida, disse o escritor, que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferece a sua região” (*Idem*, p. 134); mas uma literatura nacional não se deve deixar guiar pelo exclusivismo do local. Em verdade, “o que se deve exigir do escritor antes de tudo, é certo **sentimento íntimo**, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço.” (*Idem*, p. 135) (grifos nossos) De igual modo, não se deveria dizer que um poeta é nacional somente devido ao fato de este inserir em seus versos “muitos nomes de flores ou aves do país, o que pode dar uma nacionalidade de vocabulário e nada mais.” (*Idem*, p. 144) Ou seja, Machado de Assis evita o exclusivismo que os românticos depositavam na natureza e no índio, para destacar um outro aspecto fundamental para a construção de uma literatura nacional, qual seja, o sentimento íntimo de pertença a uma coletividade nacional e universal que o escritor comporta em si e faz expressar em sua obra. Eis aqui a dualidade a que todo escritor estaria posto. Como comentou Zilá Bernd:

Deste artigo [*Literatura Brasileira – instinto de nacionalidade*] emana uma fecunda visão que, sem se reclamar de um pretenso universalismo, onde as identidades se dissolvem, defende um conceito de “literatura nacional” que não se circunscreva ao superficialismo das “cores do país”, mas que assuma plenamente os problemas universais que permitem que qualquer ser humano neles se reconheça (BERND, 2003, p. 13).

Ora, a noção de “sentimento íntimo” machadiana, cuja origem

pode ser localizada em Santiago Nunes Ribeiro¹¹¹, teria reflexos, por exemplo, na propositura metodológica de Silvio Romero para o estudo da literatura brasileira. Criticando a insistência dos nativistas, dos românticos e dos regionalistas em firmar a nacionalidade literária sob aqueles índices acima arrolados, os quais, segundo Romero, correspondiam mais a aspectos “particulares”, “isolados”, pois não abrangiam “tôda a galeria pátria”, o escritor sergipano defendeu haver

Um **espírito geral** que os compreende, que os domina; é o **espírito popular, subjetivo à nação**, que não se pode fabricar, que deve ser espontâneo. O caráter nacional não está em se falar de *maracás*, e *tangapemas*, tampouco está em se lembrar o *xiba*, o *bumba-meu-boi*, o *samba*, etc. Deve estar no **sentimento original**, no sentir especial do brasileiro.

O nacionalismo não há de, pois, ser uma tese objetiva de literatura, a caçada de um título; deve-se antes estudar o nosso povo atual em suas origens, em suas produções anônimas, definindo a sua intimidade emocional, a sua visualidade artística.

Deve-se proceder ao estudo de nossa poesia e crenças populares, com a convicção do valor dessa contribuição etnológica, dêsse subsídio anônimo para a compreensão do **espírito da nação** (ROMERO, 1960, p. 148). (em negrito, destaques nossos)

Neste sentido, Silvio Romero foi, de longe, entre nós, um dos mais destacados intelectuais que se propuseram a abordar a história literária sob o ponto de vista do *pragmatismo crítico*. Concordante com esta posição estava a sua concepção do que viria a ser um escritor verdadeiramente brasileiro: antes de tudo, aqueles que “viveram na consciência da pátria”, foram a ela ligados em corpo e em alma, seja porque “beberam no berço esse *quid* indefinível que imprime o cunho nacional” – os escritores nascidos no Brasil, ou porque foram “transformados ao meio americano, viveram dele e para ele”, em suma,

¹¹¹ Embora não chegue a apontar Silvio Romero na esteira da preocupação com o “sentimento íntimo”, Coutinho cita, além de Machado de Assis, Mário de Andrade e José Osório de Oliveira. Vejamos: “Ao ler em Machado de Assis, no ensaio sobre *Instinto de nacionalidade*, de 1873, referência ao *sentimento íntimo* como uma marca essencial da nacionalidade literária, não podemos deixar de sentir o eco das palavras de Nunes Ribeiro quando realça o *sentido oculto* ou a *intimidade* do fenômeno. Igual símile nos é lícito encontrar entre suas expressões e as de Mário de Andrade sobre o *caráter psicológico* que deve exhibir a literatura nacional, ou ainda com as de José Osório de

tiveram uma vida brasileira e dedicada para os brasileiros – os escritores que, originários de outros países, para cá se transferiram (*Idem*, p. 55-56).

Silvio Romero fez parte da “nova geração” a que aludiu Machado de Assis em seu artigo publicado na *Revista Brasileira*, no ano de 1879, onde anunciava a modificação que estava ocorrendo no panorama da crítica e historiografia literárias. De acordo com Machado, embora ao movimento intelectual que a geração de Romero representava faltasse “unidade” (ROMERO, 1962, p. 241), era inegável que nela havia um “esforço” (*Idem Ibidem*) no sentido de criar uma literatura distinta da romântica, tal como veio a ser, de fato, o realismo-naturalismo literário. Investida de um “espírito novo”, a geração de 1870 esforçou-se por liquidar o já sofrente romantismo, padecedor de “cansaço” e “sonolência”, como observou Machado de Assis (*Idem*, p. 180), para sobre ele firmar posições, como nos indica Ângela Alonso, a partir de duas fontes principais, estas seletivamente incorporadas: “o repertório da política científica e a própria tradição político-intelectual brasileira” (ALONSO, 2002, p. 332).

Apesar da diferença entre ambos¹¹², tanto Machado de Assis quanto Silvio Romero, ao destacarem o alvorecer da identidade da literatura brasileira, apontavam para **o influxo de idéias estrangeiras**, para aquela “imitação mecânica e esterilizante” que Ferdinand Denis havia denunciado (apud W. MARTINS, 2002, p. 78), o que denotava, para eles, a ausência da tonalidade nacional em algumas frentes literárias. O primeiro

Oliveira ao afirmar a existência de um *estilo de vida nacional e social*” (COUTINHO, 2002, v.3, p. 328) (grifos no original)

¹¹² João Weber destaca bem essa diferença existente entre Machado de Assis e Silvio Romero. Segundo o autor, a “concepção historiográfica” de Machado era eminentemente dialética, pois apontava para “**possibilidades históricas**”, e não para uma simples continuação do passado que o romantismo legava (J. WEBER, 1997, p. 61). (grifos no original) Neste sentido, diz Weber, “a sua nação não é mais a nação dos românticos, calcada em índices de nacionalidade como a cor local etc., mas também o é, na medida em que não é descartada, apondo-lhe uma negação absoluta; por outro lado, também não é a nação que estava a se forjar na década de 1870, impulsionada pela crise do escravismo e pelo projeto histórico alternativo em ascensão, embora aponte para ela como uma virtualidade. [...] o seu discurso sobre a nacionalidade é um discurso ‘aberto’, a dar guarida a **leituras do passado** – à nação romântica, mas não só – e a **possibilidades de futuro** – tanto à concepção da nação que se gestava no período, mas que Machado não endossa, como a outras, virtuais.” (1997, p. 62) (grifos no original)

escritor foi enfático quando da análise do que no Brasil se produzia em termos de teatro: “não há atualmente teatro brasileiro, nenhuma peça nacional se escreve, raríssima peça nacional se representa.” (MACHADO DE ASSIS, 1962, p. 145) Silvio Romero, de maneira mais incisiva, censurou o próprio espírito do povo brasileiro:

A vida espiritual brasileira é pobre e mesquinha [...]. À força de desprezarmos a corrente de nossa própria história e pormo-nos fora do curso das idéias livres, eis-nos chegados ao ponto de não passarmos de ínfimos glossadores das vulgaridades lusas e francesas; eis-nos dando o espetáculo de um povo que não pensa e produz por si (ROMERO, 1978, p. 4)

Ainda: criticou a ausência de uma “forma própria” na nação brasileira, pois lhe faltava uma “individualidade característica”, seja “política”, seja “intelectual” (ROMERO, 1960, p. 145). Conseqüente com este pensamento, a nossa literatura era, para ele, “incolor”, feita de empréstimo, imitativamente, “às vezes em segunda ou terceira mão” (*Idem Ibidem*). Aliás, não somente a literatura brasileira, mas a de toda a América, vinha, segundo o sergipano, constituindo-se por meio de “um processo de adaptação de idéias européias às sociedades do continente.” (*Idem*, p. 59)

De todo modo, Romero imprimiu à crítica literária uma nova abordagem literária, a científica, inaugurando a tradição sociológica em nossa historiografia, distanciando-se, nestes termos, de seus antecessores:

[...] se Silvio Romero, no rastro do positivismo determinista do fim do século, vê a literatura como manifestações de fatores “extraliterários”, como diria alguém, e coloca, no centro de sua pesquisa literária, a questão da expressão nacional, há, aí, um diferencial bastante claro em relação aos seus predecessores. O método, afinal, permite-lhe conferir uma objetividade de outra ordem à questão nacional: para Sílvio Romero, não se trata, mais, de detectar esparsos *índices* da nacionalidade, à moda dos românticos, ou de perceber o “*sentimento íntimo*” à maneira de Machado, e, sim, de tentar explicar [...] a nacionalidade literária com base nos fatores objetivos que, a seu ver, formaram a nação... (J. WEBER, 1997, p. 72)

De fato, tem razão Weber, pois a *História da Literatura Brasileira* de Silvio Romero foi, ao mesmo tempo, uma história que procurava identificar, pela literatura, e de maneira objetiva, o tipo humano

que era o brasileiro e o caráter nacional. Neste sentido, disse ele:

A história do Brasil, como deve hoje ser compreendida, não é, conforme se julgava antigamente e era repetido pelos entusiastas lusos, a história exclusiva dos portugueses na América. Não é também, como quis de passagem supor o romanticismo, a história dos Tupis, ou, segundo o sonho de alguns representantes do africanismo entre nós, a dos negros em o Novo Mundo.

É antes a história da formação de um tipo novo pela ação de cinco fatores, formação sextiária em que predomina a mestiçagem. **Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas idéias.** Os operários dêste fato inicial têm sido: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira (ROMERO, 1960, p. 53-54)

Foi em razão disso que Weber afirmou ser a *História* de Silvio Romero a “**história da miscigenação literariamente representada**” (J. WEBER, 1997, p. 72; grifos no original), haja vista que, baseado em Hipólito Taine, Darwin, Spencer e muitos outros, Romero somente considerou como literatura “nacional”, ou “brasileira”, aquela que exprimisse e corroborasse o processo sócio-cultural que levou à constituição desse tipo humano criado pela miscigenação – o brasileiro. Em consonância com este pressuposto ele elaborou o seu critério de nacionalidade literária, passando então este a “ordenar o *corpus* literário, imprimindo-lhe uma determinada lógica – o arrolamento das obras em função do processo de diferenciação nacional –, como, também, a servir de fator de seleção e de valoração de obras e autores.” (J. WEBER, 1997, p. 70-71)

Este modo de *contar* a nossa história literária, ou seja, vinculando-a à formação da identidade nacional, tendo dominado entre os críticos modernistas¹¹³, alcançaria forte caráter ideológico durante o Estado Novo, que articulou um grande contingente de intelectuais de diversas vertentes (católicos, modernistas, socialistas, integralistas e outros) para

¹¹³ Sobre a continuidade que a primeira geração modernista deu à crítica sociológica inaugurada por Silvio Romero, Afrânio Coutinho afirmou o seguinte: “Continuando coletivamente, sem o saber, a obra essencial de Sílvio Romero, a primeira geração modernista fará do *nacionalismo*, em suas variadas manifestações, a pedra de toque da qualidade literária. Os nomes escolhidos para as suas diversas correntes, as principais críticas contra os “passadistas”, o esforço de criação de uma “língua brasileira”, o extraordinário impulso dado aos “estudos nacionais”, bastariam para demonstrá-lo.” (COUTINHO, 2001, p. 599-600) (destaques no original)

formular e disseminar um sistema doutrinário com o intuito de legitimá-lo enquanto regime político (OLIVEIRA; VELLOSO; GOMES, 1982; GOMES, 2000; SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000; BOMENY, 2001). É na revista *Cultura Política* que melhor podemos capturar o sentido da redefinição literária que o regime estado-novista propunha.¹¹⁴

Nação e literatura na revista Cultura Política

A revista *Cultura Política* foi uma criação do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). Este órgão foi instituído pelo presidente Getúlio Vargas em 27 de dezembro de 1939, no momento em que o Estado Novo procurava ampliar ainda mais a sua capacidade de intervenção no âmbito dos meios de comunicação e da cultura. Gozando de maior grau de autonomia e abrangência do que os outros órgãos que o precederam, no caso o Departamento Oficial de Publicidade (DOP), o Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (DPDC) e o Departamento Nacional de Propaganda (DNP), nesta ordem, o DIP esteve sob a direção do jornalista sergipano Lourival Fontes¹¹⁵, de sua criação até 1945, ano de sua extinção, e era vinculado diretamente à Presidência da República, tendo como finalidade principal “difundir a ideologia estado-novista e promover pessoal e politicamente o chefe do governo, bem como as realizações governamentais” (BELOCH; ABREU, 1984, p. 1.830). Além de sua função difusora, também era dever deste departamento combater a todas as investidas propagandistas que os opositores ao Chefe da Nação e ao seu regime de governo procuravam por em execução, o que caracteriza a função repressora que o órgão exerceu durante o Estado Novo.¹¹⁶ No dia 4 de setembro de 1940, o Presidente da República baixou

¹¹⁴ Com o intuito de difundir a sua doutrina, o Estado Novo fez uso de meios impressos e radiofônicos. Sobre a utilização destes últimos por parte do regime político estado-novista, consultar Capelato (1999) e Jambeiro et al (2003).

¹¹⁵ Sobre Lourival Fontes, consultar, além do *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*, Oliveira (2001) e Lopes (1999).

¹¹⁶ De modo mais amplo, os objetivos principais do DIP eram os seguintes: “centralizar e coordenar a propaganda nacional, interna e externa, e servir como elemento auxiliar de informação dos ministérios e entidades públicas e privadas; organizar os serviços de turismo, interno e externo; fazer a censura do teatro, do cinema, das funções recreativas e esportivas, da radiodifusão, da literatura social e política e da imprensa; estimular a produção de filmes educativos nacionais e classificá-los para a concessão de prêmios e favores; colaborar com a imprensa estrangeira para evitar a divulgação de informações

um decreto que ampliava consideravelmente o poder do DIP, permitindo-lhe, entre outras coisas, a criação, em todos os estados do país, de um Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda (DEIP) – os DEIPs, que na mesma direção do órgão central, “promoviam suas próprias edições de livros e exerciam a censura local.” (*Idem*, p. 2.262)

Estruturado em cinco divisões (Divulgação, Radiodifusão, Cinema e Teatro, Turismo e Imprensa), o DIP, além de livros, produzia revistas, folhetos, cartazes, programas de rádio com noticiários e números musicais, além de radionovelas, fotografias, cinejornais, documentários cinematográficos, filmes de ficção etc. Tudo isso, é óbvio, com o objetivo claro de, cada vez mais, legitimar o Estado Novo e, conseqüentemente, conquistar o apoio da população às políticas implementadas pelo Chefe do Estado, Getúlio Vargas. Dentre as diversas publicações lançadas pelo DIP estavam as revistas *Cultura Política* e *Ciência Política*¹¹⁷, que operando como instrumentos de criação e divulgação doutrinária, faziam parte do bem articulado projeto político ideológico do Estado Novo, conforme nos demonstra o estudo comparativo entre estas duas revistas realizado por Mônica Velloso (1982).

Para os fins desta tese, a nossa atenção se concentrará, exclusivamente, sobre a revista *Cultura Política*, pois, como dissemos na introdução deste capítulo, foi nela que Guerreiro Ramos publicou, na seção *Brasil Social, Intelectual e Artístico*, um conjunto de sete ensaios que tratavam da literatura latino-americana. Sob a direção de Almir de Andrade¹¹⁸, a revista, assumindo-se como totalitária no que se refere ao tratamento dos assuntos e dos problemas nacionais, foi definida pelo seu

nocivas ao país; promover, organizar e patrocinar manifestações cívicas e festas populares com o intuito patriótico, educativo ou de propaganda turística, assim como exposições demonstrativas das atividades do governo, e organizar e dirigir o programa de radiodifusão oficial do governo.” (BELOCH; ABREU, 1984, p. 1.831)

¹¹⁷ Procurando fazer distinção entre os papéis que cada uma dessas duas revistas possuía dentro do projeto ideológico do regime, Velloso disse o seguinte: “enquanto *Cultura Política* se propõe a ‘definir’ e/ou ‘esclarecer’ o rumo das transformações político-sociais, fornecendo as coordenadas do discurso, a *Ciência Política* se autoconfigura enquanto ‘escola de patriotismo’ voltada para a difusão dos ensinamentos do estado Novo.” (VELLOSO, 1982, p. 76)

¹¹⁸ Sobre este autor, consultar, de Lúcia Lippi Oliveira, *Tradição e política: o pensamento de Almir de Andrade* (1982), bem como o verbete sobre ele no *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* e seus depoimentos ao CPDOC (ANDRADE, 1981; 1984).

diretor como um “**espelho do Brasil**” (ANDRADE, 1941, p. 8) (grifos nossos), uma vez que, segundo a sua opinião emitida no primeiro editorial da revista,

O que somos, o que pensamos, o que realizamos em todos os setores da nossa atividade creadora – na política, na economia, na técnica, nas artes, nas letras, nas ciências – ficará estampado nestas páginas [da *Cultura Política*], através do depoimento de todas as gerações que hoje vivem, em todas as cidades e rincões do Brasil. Uns após outros esses depoimentos virão, do norte ao sul, do litoral e do centro, de velhos e moços, de gerações da República e do Império, de antes e de após-guerra. Êles falarão pelo Brasil. Porque êles são o Brasil (*Idem Ibidem*).

Assim, para que fosse possível cumprir a sua missão de esclarecer para o público as realizações governamentais nos mais diversos setores da sociedade brasileira, bem com a de contribuir para a definição dos rumos que as transformações sociais e políticas deveriam tomar neste país, a revista lançou mão de um quadro de colaboradores muito extenso e variado, que continha, além dos principais intelectuais doutrinadores do regime, como no caso de Azevedo Amaral, Lourival Fontes, Francisco Campos, Rosário Fusco e o próprio Almir de Andrade, folcloristas, historiadores, romancistas, críticos literários, antropólogos, sociólogos, entre outros, estes representativos das mais diferentes tendências político-ideológicas como, por exemplo, Câmara Cascudo, Basílio de Magalhães, Prudente de Moraes Neto, Helio Viana, João Donas Filho, Gilberto Freire, Nelson Werneck Sodré, Severino Sombra, Vicente Tapajó, Graciliano Ramos, etc. Este fato destaca o importante papel de articulista que coube a Almir de Andrade, que conseguiu realizar a tarefa de atrair para a revista boa parte da intelectualidade dos anos 30. O sucesso de sua empreitada foi devido, além da boa remuneração que a revista pagava aos seus colaboradores, ao fato de vincular “a obra de Vargas às raízes culturais brasileiras” e, também, por ter conferido ao “intelectual um papel predominante enquanto intérprete da vida nacional” (OLIVEIRA, 1982, p. 33). Isto não quer dizer que todos os colaboradores da revista estavam, de fato, comprometidos com o regime de governo estado-novista, conforme podemos depreender das palavras de Oliveira:

É verdade que as qualidades editoriais da revista (recursos abundantes provindos do DIP), a programação de seções abordando diferentes

aspectos da vida do país abriam espaço para contribuições “descomprometidas” com o regime. Cada seção, entretanto, vinha precedida de uma apresentação, onde se mostrava ser o progresso das artes, da ciência, da literatura uma decorrência das condições favoráveis advindas com o novo regime. O descompromisso de alguns articulistas era assim diluído no contexto da revista. Publicar na revista oficial, editada pelo DIP, era uma forma de participar da legitimação do novo regime. É exatamente essa capacidade de atrair para seu campo mesmo os opositores que merece destaque no empreendimento cultural programado e dirigido por Almir de Andrade (1982, p.33).

De todo modo, vale lembrar que a maioria dos membros dessa elite intelectual compartilhava de alguns pontos em comum, como, por exemplo: (1) a “defesa de um projeto centralizador para a política brasileira” e a também (2) “defesa do papel predominante, prioritário e exclusivo das elites no processo de mudança social”, melhor dizendo, de reconstrução da nação em bases realmente nacionais, quebrando, assim, com as fortes influências que as idéias importadas sempre tiveram entre nós (*Idem*, p. 32-33). Foi consciente desse importante papel pertinente aos intelectuais que Almir de Andrade procurou direcionar os esforços intelectuais de seus colaboradores, principalmente daqueles ocupantes de posições cênicas ou quase cênicas¹¹⁹ frente à configuração de poder do regime, para uma recuperação do passado, ou seja, para o estudo das tradições, da religião, da raça, da língua, da memória geracional, de modo que, do passado, eles resgatassem elementos que pudessem representar e auxiliar na constituição do *espírito de nacionalidade* (VELLOSO, 1982, p. 83-86; GOMES, 1999, p. 125-155). Na verdade, com a intenção de estabelecer uma relação de continuidade entre a tradição e o regime político presente, a revista procurou no passado subsídios para corroborar a tese de que o Estado Novo estava em conformidade com o verdadeiro espírito nacional. Como observou Ângela Gomes, o espírito nacional era,

¹¹⁹ Os termos pertencem a Guerreiro Ramos que, em 1980, durante seminário sobre *A Revolução de 30*, analisou a intelectualidade brasileira dos anos 30, tendo a “configuração do poder como referente dos diversos posicionamentos dos intelectuais do período” (GUERREIRO RAMOS, 1983b, p. 530). Assim, para o autor, teríamos, como (a) *intelectuais cênicos* ou totalmente comprometidos com o regime: Francisco Campos, Gustavo Capanema, Lindolfo Collor, Agamenon Magalhães, Oliveira Viana e Azevedo Amaral; como (b) *intelectuais independentes*, ou seja, que procuravam uma posição de analistas imparciais do regime: Gilberto Amado, Martins de Almeida, Virgínio Santa Rosa, Caio Prado Júnior e Nestor Duarte; como (c) *intelectuais confrontivos* ou adversários do regime: Luís Carlos Prestes, Otávio Mangabeira, Aparício Toreli, além de outros (*Idem*, p. 537).

assim, “um construto, ao mesmo tempo buscado e criado por nossa intelectualidade”, com a finalidade de justificar a figura de Vargas e o seu regime de governo (GOMES, 1999, p. 140).

Em consonância com este projeto, a literatura foi tomada como um documento ou registro do “ser” nacional e, por conseguinte, transformada em uma abundante fonte de pesquisa, não apenas para informar qual seria o “espírito brasileiro”, mas também para nos dizer do “espírito americano”. Assim, tomando a seu encargo a tarefa de reconstruir a nossa história literária, a revista *Cultura Política* fez coincidir, na linha mesma dos nativistas, dos românticos, dos realistas e dos modernistas, mas com novas nuances, literatura e política:

Vivendo um momento de afirmação da identidade nacional, o regime se esforça por capitalizar os grandes nomes de nossa literatura, transformando-os em *vultos nacionais*, responsáveis pela nossa história pátria. Da mesma forma que a concepção clássica da história, a literatura também aparece como *mestra da vida*, destinada aos exemplos edificantes e virtuosos. Assim, ela aparece como uma espécie de feito nacional realizado pelos nossos heróis-escritores. Associa-se então explicitamente a literatura à nação, transformando-se a primeira num espelho capaz de estampar com perfeição a imagem da nacionalidade (VELLOSO, 1988, p. 242). (destaques no original)

É nesta tarefa – a de se voltar aos refolhos do passado para, de lá, retirar o “espírito nacional” – atribuída à intelectualidade que podemos inserir Guerreiro Ramos. A sua presença nas páginas da *Cultura Política*, portanto, não nos parece ocasional, muito embora o seu posicionamento, naquele momento histórico, não possa ser dito cêntrico ou confrontativo.¹²⁰ Porém, não podemos negar que o nosso autor nutria grande admiração pela figura política de Getúlio Vargas, a quem dedicou o livro *Mito e Verdade da Revolução Brasileira* (1963), saudando-o como “mestre do realismo político”. Também, e mais importante para este capítulo da tese, é o fato de que havia entre Almir de Andrade e Guerreiro Ramos grandes afinidades teóricas, tal como nos revela o seu livro de 1939, *Introdução à Cultura*, onde o nome do diretor de *Cultura Política* figura entre os dos poucos autores brasileiros ali citados. Tanto Guerreiro Ramos quanto Almir

¹²⁰ Ver nota de rodapé anterior.

de Andrade mantinham, por exemplo, forte apreço pela noção cristã de *pessoa humana* e faziam sérias ressalvas ao liberalismo, ao socialismo e ao comunismo, todas estas correntes do pensamento que primavam pela centralidade do social e/ou Estado, em detrimento da pessoa humana. Vejamos o seguinte trecho do depoimento de Almir de Andrade ao CPDOC:

Acho que o Estado só existe para o bem do homem; a sociedade foi feita para proteger o indivíduo. (...) É o mal da concepção avançada do socialismo e do comunismo, que transforma a sociedade no deus para o qual tudo tem que ser feito e desaparece totalmente o valor do indivíduo, a capacidade do indivíduo (ANDRADE, 1985, p. 32).

Nesse ponto um dos grandes méritos da doutrina social da Igreja, a meu ver, é este – a Igreja sempre teve esse espírito: em primeiro plano está a pessoa humana, depois vem o resto. **E a pessoa humana é tudo: fisicamente, moralmente, espiritualmente.** Nós não podemos transformar o Estado numa autoridade que por si mesma tem que ser respeitada, só porque é autoridade, como temos dentro do espírito fascista; como não podemos transformar a sociedade num outro mito, diante do qual tudo tem que se sacrificar, como é a doutrina comunista do estado. Então, só se vê a sociedade, só se vê o interesse coletivo. O indivíduo desaparece. Não pode! Isso é desumano, isso é anti-humano. **Em primeiro plano está a pessoa humana e tudo é feito para ela** (*Idem*, p. 33). (grifos nossos)

Além disso, os dois autores, sob influência do culturalismo alemão, avaliavam o processo de transformação das sociedades segundo as categorias de *cultura* e *civilização*. Para eles, o mundo moderno vivenciava uma crise da cultura, cuja causa era uma forte crise de valores. Porém, se em Guerreiro Ramos há um posicionamento claro pela doutrina cristã, já que a sua proposta de superação da crise se baseava na idéia de revolução personalista, em Almir de Andrade encontramos uma análise do problema da cultura calcada em bases sociológicas, que, combinando “traços particulares, específicos da história dos povos, com uma visão evolucionista e determinista da vida social” (OLIVEIRA, 1982, p. 35), o levou a defender a renovação da cultura ocidental em termos não revolucionários, de modo a garantir a continuidade do processo evolutivo da cultura em vista do alcance do homem integral. Para Oliveira, o conceito de cultura em Almir de Andrade “envolveria a noção de caminhos específicos do crescimento de cada povo, enquanto que o de civilização estaria referido à evolução geral do gênero humano no sentido de uma

sociedade melhor” (*Idem*, p. 36). Assim, o que temos, é que nele, a idéia de civilização mitiga as “diferenças” entre os povos para acentuar a igualdade entre eles, enquanto a de cultura, por sua vez, serviria para enfatizar as singularidades dos povos, pondo à mostra “as diferenças nacionais” que as culturas engendram (*Idem Ibidem*).

No pensamento de Almir de Andrade, **renovar** contrapõe-se a **inovar**. Enquanto a renovação implicava no revigoramento do que já existe ou tradicionalmente vinha existindo, de modo a fornecer continuidade ao processo de evolução da vida humana em sociedade, a inovação significava destruição, ruptura, inflexão no que se refere a esse mesmo processo evolutivo (A. MARTINS, 2003, p. 82; OLIVEIRA, 1982, p. 37). Neste sentido, as mudanças sociais planejadas deveriam, segundo ele, ser conduzidas, sempre, para a continuidade desse processo de construção cultural ao qual os povos estão inescapavelmente vinculados.¹²¹ No que se refere à superação da crise da cultura, disse ele:

É necessária uma renovação completa da cultura ocidental. Uma renovação capaz de reerguê-la, de lhe dar mais brilho, mais vigor, mais fecundidade, mais vida. Uma renovação, sobretudo capaz de restituí-la ao equilíbrio e à ordem, à serenidade e à harmonia, ao esplendor de uma vida sadia, à pujança do homem integral (1933 apud A. MARTINS, 2003, p. 82)

A preferência do diretor de *Cultura Política* pela renovação era o que justificava o seu clamor aos intelectuais de sua geração para que estes, diante da desordem estabelecida que acometia o mundo moderno, buscassem na tradição do pensamento ocidental os elementos permanentes, os valores fundamentais que, em virtude das teses inovadoras às quais alguns intelectuais aderiram e estavam a aderir, foram postos de lado e, assim, perderam a força unificadora capaz de manter os povos atrelados aos seus destinos históricos. Esses valores permanentes que diferenciavam os povos entre si e, ao mesmo tempo, contribuía para

¹²¹ Este foi um dos motivos que levou Lúcia Lippi Oliveira a declarar o pensamento de Almir de Andrade como pertencente ao “universo do pensamento conservador” (OLIVEIRA, 1982, p. 37). Conservadoras também seriam, segundo a mesma autora, as idéias expressas por Guerreiro Ramos em seu livro de 1939. Contudo, adverte ela, o “conservadorismo” do escritor baiano “não deve ser identificado com o pensamento

ampliar o escopo das necessidades universais do homem enquanto ser, encontravam-se impressos na cultura, nos produtos culturais de cada povo, sendo tarefa dos intelectuais, ao apreciarem a cultura de um povo, analisar “os valores culturais de acordo com a capacidade que demonstrem para exprimir as necessidades fundamentais humanas e as necessidades próprias do seu meio e do seu tempo” (1936 apud A. MARTINS, 2003, p. 84). Logo, podemos perceber que a cultura era vista por Andrade como a fiel depositária daquilo que permanece, no singular e no plural, no específico e no universal:

Toda cultura é expressão de vida. Traduz simultaneamente necessidades humanas de ordem essencial, inerentes ao homem enquanto ser, e necessidades atuais de determinadas sociedades, oriundas de certas formas concretas de adaptação humana no espaço e no tempo. (...) reflete o homem, portador de necessidades específicas (ANDRADE, 1939, p. 54)

Esta distinção proposta por Almir de Andrade entre inovação e renovação, amparada pela tese de que homem é um ser em *circunstâncias*¹²², e que, portanto, não lhe é possível “viver sem agir sobre o seu contorno ou mundo”, foi apropriada por Guerreiro Ramos para destacar o fato de que, no processo de construção da cultura – e a cultura seria, para o nosso autor, “uma construção da vida” (1939a, p. 27) –, o Homem seria tanto um “*inovador*, um criador de novas formas”, quanto um renovador “incessante” (*Idem Ibidem*). (destaques no original).¹²³ Ainda se valendo das idéias de Almir de Andrade, o nosso autor afirmou que toda cultura engendra a “perenidade” (*Idem*, p. 28), formando assim um “bloco de convicções intemporais, referentes àquelas ‘necessidades fundamentalmente humanas’ que independem de meio, de tempo e de

tradicional *tout court*, defensor do *status quo*, do imobilismo social” (OLIVEIRA, 1995, p. 33).

¹²² Subjacente a esta afirmação está a noção de Ortega y Gasset de que o homem é um ser em *circunstâncias*. Ortega foi uma referência comum a Guerreiro Ramos e Almir de Andrade. Elide Rugai Bastos procurou analisar a influência de Ortega y Gasset sobre alguns dos principais articulistas da revista *Cultura Política* (2003). A propósito da influência deste filósofo sobre o diretor da revista, Almir de Andrade, consultar a tese de doutoramento de Ana Lúcia Lana Nemi Martins, *Espanha e Brasil: o ocidente possível no pensamento de José Ortega y Gasset e Almir de Andrade* (2003).

¹²³ Ao fazer tal afirmação, o autor referencia o livro *Da interpretação na psicologia: crítica aos fundamentos da psicologia contemporânea*, publicado por Almir de Andrade em 1936, e que seguia a mesma linha de seu *A verdade contra Freud*, de 1933.

espaço” (*Idem Ibidem*), e sem deixar de ser universal, singulariza os povos:

A cultura não é puramente relativa. A natureza do homem é a mesma em todos os tempos. O que muda são os seus processos de adaptação às circunstâncias e às contingências do existir. Assim, si os que nos precederam foram capazes de fixar certas bases de conhecimento e realização em que temos assentado, até aqui, a nossa cultura e os nossos programas, quem ousará negar-nos a capacidade de fazer a mesma coisa? E, si nas bases que estão fixadas há algumas que são eternas e imutáveis, porque respondem ao que há de mais profundo e duradouro, não devemos temer que o pretendermos criticá-las e examiná-las novamente nos ofereça um perigo de destruí-las e enfraquecê-las, porque, si elas respondem a necessidades que *permanecem*, dentro de nós, certo que teremos de confirmá-las e até de revigorá-las com a crítica que lhes fizemos, se essa crítica for perspicaz, sensata e metódica. Por outro lado, a despeito da imutabilidade desse *fundo* da natureza humana, as suas condições de adaptação variam de século a século e se enriquecem constantemente com a experiência, é natural que, em tudo que herdamos do nosso passado cultural, haja sempre alguma coisa que também tenha que mudar, porque responde a um grau de adiantamento que já foi ou que deverá ser sobrepassado pelas nossas gerações (*Idem Ibidem*). (grifos no original)

Guerreiro Ramos, historiador da literatura

Algumas dessas afinidades teóricas que Guerreiro Ramos mantinha com Almir de Andrade estarão presentes em seus ensaios sobre literatura latino-americana. No parágrafo escrito por Rosário Fusco e que visava apresentar o autor e o tema sobre o qual ele escreveria aos leitores, as idéias de integração continental, de sentimento íntimo de pertença a esse todo americano e de evolução cultural foram os pontos principais de destaque. Vale a pena aqui reescrever esta apresentação.

Entre o movimento literário e intelectual do Brasil e o de toda América Latina há profunda afinidade. Os povos latino-americanos comungam em certos ideais comuns, em tendências sociais e culturais, que lhes emprestam a todos um mesmo espírito de solidariedade continental. A secção de “Literatura Latino-Americana”, que inauguramos neste número, se ajusta admiravelmente à expressão do movimento intelectual do Brasil, que se integra no todo maior da evolução cultural da América latina. Iremos procurar os pontos comuns que nos aproximam, aquele “sentimento de americanidade” que está presente em todas as literaturas luso e hispano-americanas. Foi confiada esta secção a um escritor e professor da nova geração, técnico da Diretoria de Cultura e Divulgação da Baía, jornalista, ensaísta e poeta ... (CULTURA POLÍTICA, 1941, p. 274).

Em seu primeiro texto publicado pela revista oficial do Estado

Novo, no qual procurou destacar a importância que era para a revista *Cultura Política* uma seção em que a produção literária latino-americana fosse enfocada, Guerreiro Ramos ressaltou a oportunidade de o continente americano assumir o papel de protagonista na constituição de um “novo mundo” (GUERREIRO RAMOS, 1941a, p. 275). Este mesmo clamor já houvera sido feito em seu livro *Introdução à cultura*, como apontamos no final do capítulo 7 desta tese. No entanto, a ocorrência da II Guerra Mundial e, conseqüentemente, a destruição das principais cidades européias, forneciam ainda mais subsídios ao autor para acusar a Europa por ter rompido com o legado cristão deixado pela Idade Média, em uma clara atitude de infidelidade “à sua vocação” (*Idem Ibidem*).¹²⁴ Contrariamente à Europa, infiel e decadente, a América era considerada pelo autor como “uma comunidade histórica mais viva”, mais orgânica, o que conferiria a ela uma maior “possibilidade” para promover a “comunhão” entre os diversos povos que a constituíam (*Idem*, p. 274). Estaria no “sentimento de americanidade”, esta entidade abstrata, sem existência real, mas indispensável para o estímulo da comunhão coletiva, o elemento comum a partir do qual os países deste continente perceberiam a si mesmos como, de fato, *americanos* (*Idem Ibidem*).

Contudo, este sentimento era, ainda, algo por demais “obscuro”, do qual a maioria dos povos americanos não tinha uma autêntica consciência (*Idem Ibidem*). O momento, no entanto, exigia estimular a sua explicitação, em termos de cultura e de civilização, exigia instigar a sua passagem do estado latente para o estado manifesto, caso a América realmente aspirasse ao papel de protagonista no processo de construção de um novo mundo, em substituição ao velho, que decaía (*Idem Ibidem*).

¹²⁴ A infidelidade da Europa à sua vocação foi apontada por Maritain e este a atribuiu à crise que aquele continente vinha experimentando. Em seu texto *Vocação da América* (1938), Afrânio Coutinho discorreu sobre o assunto. Segundo ele, a vocação do Ocidente seria o cristianismo; o seu espírito seria o “espírito cristão”; o tipo de homem ocidental é o homem cristão, é a pessoa humana (*Idem*, p. 354-356). No entanto, o momento por que passava o continente europeu era conseqüência do destrilhamento, da ruptura com a “bela unidade medieval” que a época moderna operou, afastando-o de sua vocação (*Idem*, p. 354). “Há quatro séculos, disse Coutinho, que o mundo ocidental vem sendo infiel à sua vocação essencial, o que só lhe tem trazido inquietações, angústias, sobressaltos, desespero, e desde alguns anos, uma convulsão trágica de sombrias perspectivas.” (*Idem*, p. 357) Assim, “condenada à morte e à

Guerreiro Ramos ressaltava que o momento histórico atual do mundo era propício ao protagonismo americano. No entanto, responder a algumas perguntas ainda era necessário, como, por exemplo: qual seria a real vocação da América? Onde exatamente ela estava a se manifestar? Quais os intelectuais, artistas e/ou gênios que, de fato, tinham ou estavam capturando esse espírito coletivo que transpassava a todos os povos da América? Qual era esse novo homem que a América estava forjando? Vejamos como Guerreiro Ramos procurou responder a estas questões.

A fim de lograr sucesso nesse processo constitutivo de um novo mundo, a América teria que “assumir uma vocação”¹²⁵, cujos delineamentos já seriam passíveis de apreensão por intermédio das **tonalidades das cores locais que as obras literárias produzidas e em produção estampavam**. Neste sentido, Guerreiro Ramos acreditava que a literatura expressava a vocação, o destino de cada povo, indicando os rudimentos de autênticas nacionalidades, ao mesmo tempo em que manifestava elementos de universalidade continental. Mediante a literatura, a identidade coletiva de uma nação desvelar-se-ia. Este era um argumento fortíssimo para justificar o fato de a revista *Cultura Política* inserir na seção *Brasil Social, Intelectual e Artístico* um espaço dedicado à literatura latino-americana:

Numa revista de cultura política, como esta, que quer ser uma pesquisa incessante das **linhas mestras da nação** em todos os setores da cultura e um esforço de penetração em busca do sentido de nossas tradições, que quer, através dos seus quadros, **espelhar** a vida do país, seria uma lacuna a ausência de uma secção sobre a literatura latino-americana, um dos aspectos da atividade intelectual por onde é mais fácil o acesso à intimidade dos países irmãos. (GUERREIRO RAMOS, 1941a, p. 275) (grifos nossos)

destruição catastrófica, para ela [a Europa] só há um caminho de salvação: a volta ao fio profundo de sua tradição milenar.” (*Idem*, p. 354)

¹²⁵ Afrânio Coutinho (1938) afirmou que a América havia herdado da Europa aquela vocação cristã, tendo também acolhido o conceito cristão de vida humana e o conceito de pessoa. Esta vocação havia atingido a todas as localidades americanas, a todas as particularidades, sejam elas raciais, psicológicas, geográficas, etc., de tal modo que seria perfeitamente possível atingir-se, na América, a universalidade via a unidade cristã, muito embora as singularidades, as diferenças entre as nações fossem perfeitamente visíveis. Apesar dessa fonte comum com Coutinho, Guerreiro Ramos, em seus artigos publicados na *Cultura Política*, não vai a detalhes dessa vocação, deixando-a em aberto, pois acreditava que ela estivesse, ainda, em vias de determinação.

Como podemos perceber, Guerreiro acreditava que a literatura latino-americana tinha muito a dizer quando o assunto era as “linhas mestras” das nações que compunha a América, isto é, quando se tratava de identificar qual a verdadeira vocação da América. Obviamente que o autor tinha em mente, aqui, uma preocupação em compreender o Brasil. A história deste país possuía muito em comum com a história dos outros países que formavam o continente americano, sendo difícil a sua compreensão de modo isolado desta ambiência.

Mas um estudo dessa natureza e proporção exigia método e critérios de delimitação, além de uma exposição franca dos pressupostos que lhe estariam a perpassar. Sem descurar dessas questões, e revelando, ainda de modo exploratório, a perspectiva pessoal que mais tarde seria firmada em seus estudos sociológicos, Guerreiro Ramos expôs como elaboraria o seu estudo historiográfico da literatura latino-americana, ressaltando a importância que teria na concretização desse objetivo a utilização dos **métodos sociológicos de pesquisa e a eleição do critério político na classificação dos períodos literários**, o que sinalizava já a sua simpatia pela “linhagem sociológica” da crítica literária brasileira, cujo maior expoente foi Silvio Romero (W. MARTINS, 2002, p. 152). Nas palavras do autor, temos:

Nas futuras crônicas dêste lugar, será sempre considerado que **o Brasil não se pode dissociar do continente americano**, que exploraremos os planos da literatura latino-americana, ora apresentando uma visão de conjunto sobre um período, uma época, ora estudando, especialmente, personalidades cujas obras sejam portadoras da teluricidade, da nota continental que nos interessa.

Ser-nos-á fácil, numa espécie de método comparado, **aproximar a evolução literária americana da formação nacional** e encontrar, em uma e outra, pontos de contato que revelem uma semelhança de fisionomia histórica e social...

Muito de nosso interesse [...] será dirigido para os atuais poetas, romancistas, novelistas, sociólogos e filósofos que, como no Brasil, estão dando às literaturas de seus países uma individualidade, enriquecendo-as de obras de ambiência genuinamente nacionais (GUERREIRO RAMOS, 1941a, p. 275). (grifos nossos)

No entanto, alertava Guerreiro Ramos que a compreensão da

nacionalidade de um país por meio de sua literatura possuía meandros, os quais, se não devidamente evitados, poderia levar à constituição de uma falsa história literária. Neste sentido, o autor considerava que uma verdadeira história literária não seria um “inventário” dos “documentos escritos de um povo”, mas, antes de tudo, “**a pesquisa de um modo de ser**” (*Idem*, p. 246) (grifos nossos), pesquisa esta que somente poderia ser levada a efeito por aqueles verdadeiros intelectuais (gênios, artistas, poetas), pois somente eles estariam voltados para o conhecimento do ser das coisas, no caso, o espírito da nação que estava a se formar. Pressupunha o autor também que uma obra realmente nacional somente poderia ser produto do exercício da inteligência de homens vinculados à terra, de homens que sentiam os anseios do povo, suas concepções de vida, o espírito da cultura, porque eles, de fato, entravam em intimidade com o sentimento do povo. Claro está que estas duas ressalvas eram provenientes dos textos guerreirianos sobre poesia e cultura, escritos em 1939. No entanto, ele agora as justificava fazendo referência ao estudo de Ludwig Lewinsohn, *The story of american literature* (1939), para quem uma história da literatura deveria se preocupar não somente com a obra em si mesma, mas principalmente com o “espírito do homem” que a escreve.¹²⁶

Assim, valendo-se de Lewinsohn, Guerreiro Ramos afirmou que os primeiros literários que no continente americano começam a escrever eram, ainda, portadores de um espírito ou de uma psicologia européia, e não americana, de fato, já que seus escritos, apesar de terem sido redigidos em terras americanas, não refletiam o sentimento, o espírito da cultura nacional. Este fato tinha relevância muito importante para a constituição de um projeto que visasse contar a história da literatura latino-americana. Segundo Guerreiro Ramos, por não atentarem para este detalhe, os historiadores da literatura latino-americana vinham adotando um parâmetro “excessivamente formalista” em suas análises da formação da literatura americana (GUERREIRO RAMOS, 1941b, p. 246). Ainda: por

¹²⁶ Neste sentido, o pensamento Lewinsohn fortalecia o de Berdyaev (e de outros escritores católicos que exerceram influência sobre Guerreiro Ramos), quando este

não levarem em conta esse “critério psicológico” em suas análises, esses historiadores estavam sendo conduzidos a “confundirem o essencial com o acidental”, dado que deixavam de perceber a distinção entre três planos analíticos, a saber, a **literatura alienada**, a **literatura ilustrada ou livresca** e a **literatura autêntica ou nacional**, tal como podemos depreender da seguinte passagem, a qual está permeada por suas defesas juvenis, como poderemos notar:

A literatura dos espanhóis na América e dos cronistas portugueses, no caso do Brasil, só nos interessa como documento puramente histórico. Procurando-se na literatura o **espírito da cultura**, (no sentido germânico do vocábulo), as obras dos autores espanhóis e portugueses da conquista e da colônia pertencem literalmente aos países de origem. Assim, um Gonzalo Jimenez de Quesada é menos um escritor colombiano do que espanhol. Na vida colombiana é um mero acidente. Si o seu navio tivesse dado nas costas da China e lá escrevesse um livro, não deveria ser considerado, por isso, escritor chinês.

A literatura dos escritores nacionais que assimilaram o **espírito da metrópole** é alguma coisa falsa, híbrida, que, muitas vezes, trói a nossa realidade em vez de representar um esforço para exprimi-la. Tal literatura é pura vistuosidade, um sofisma.

As literaturas nacionais começam com o aparecimento do **espírito criador**, dos homens que escreveram por vocação e que se ligaram à terra, não só pela inteligência, mas sobretudo, pelo sangue, pela “paixão”. (*Idem*, p. 247) (grifos nossos)

Em termos de literatura latino-americana, portanto, o diagnóstico de Guerreiro Ramos seria o seguinte: a literatura produzida nas colônias aqui da América não guardava fidelidade para com as realidades nacionais, de tal modo que toda a produção literária do período colonial não atestava a existência de um estado de espírito coletivo. A pretensão de lhes fornecer um caráter nacional era inteiramente falsa, uma vez que era somente em épocas recentes que tal literatura começara a exprimir o espírito do povo, revelando, assim, o caráter nacional.

No texto *Literatura Latino-Americana (V)*, o nosso então estudante de Ciências Sociais narra, com uma certa surpresa, a descoberta

afirmava que a tradição, a pátria, a família, a sociedade, entre outras coisas, afetavam a individualidade de um escritor, e cujos reflexos se faziam notar em seus escritos.

de pontos em comum entre sua forma de pensar e a que ele encontrou no livro *Música do Brasil*, de Mário de Andrade:

Lendo, há dias, um agudo ensaio de Mário de Andrade sobre a música no Brasil, lá encontrei, aplicada àquela arte, **uma observação que sempre nos norteara nos estudos sobre a formação literária nacional em que estamos trabalhando**. Diz o escritor paulista que a música brasileira, aliás como toda a música americana, tem um drama particular que é preciso compreender para compreendê-la. Ela não teve [...] essa felicidade que tiveram as mais antigas escolas musicais européias, bem como as músicas das grandes civilizações asiáticas, de um desenvolvimento por assim dizer inconsciente, ou pelo menos, mais livre de preocupações quanto à sua afirmação nacional e social. Fenômenos, aliás, que se observa “com freqüência nas civilizações de empréstimo, mais ou menos desenvolvidas artificialmente e à força, como é o caso de nossas civilizações americanas” (GUERREIRO RAMOS, 1941e, p. 299). (grifos nossos)

Esta consideração de Mário de Andrade foi estendida por Guerreiro Ramos a “todos os setores da arte e ao próprio processo de nossa cultura”, o que implicava, em seu entendimento, em especificidades que não poderiam ser desconsideradas em um estudo sobre a formação da literatura nacional (*Idem Ibidem*). Uma dessas especificidades a que alude o autor dizia respeito ao método adequado para a realização de tal estudo. A **transposição de categorias analíticas** com o intuito de se entender o processo formativo da literatura americana, por exemplo, era-lhe algo totalmente condenável. Neste sentido, afirmou o seguinte: “a divisão da história das literaturas americanas em períodos que coincidem com os da história das literaturas européias **é uma prática sem fundamento**” (GUERREIRO RAMOS, 1941c, p. 280). Segundo a analítica transplantativa, algumas Colônias haviam produzido uma literatura clássica. Nisso residia um verdadeiro absurdo, para ele. Uma literatura em *status nascendi* não poderia, sob hipótese alguma, produzir obras clássicas. A América constituía um caso típico:

a América não pode ter tido ainda um período clássico em sua vida intelectual, rigorosamente falando. Seria ir contra a natureza dos fatos (...) pretender o impossível: reproduzir os clássicos. (*Idem ibidem*)

Diante dessas críticas, Guerreiro Ramos defende uma categorização adequada ao estudo histórico da literatura americana, e para isso lançou mão do conceito de etapa: primeiramente a etapa **colonial**,

cujas principais contribuições encontravam-se sob a forma de sermão, crônica e elegia; uma segunda etapa seria a **romântica**, cuja importância não era estritamente literária, “mas também política e até filosófica, sob cuja influência as nacionalidades americanas tomaram consciência de si mesmas e começou, em literatura, a experiência afetiva da terra”; e, em terceiro lugar, a época **contemporânea**, que devido ao conteúdo trabalhado, confirmavam que a América já havia encontrado “suas formas genuínas para dizer-se”, dado o grau de originalidade que os escritores estavam atestando em seus escritos e as pretensões de atribuir ao que escrevem um valor instrumental, configurador de uma realidade nacional singular. (GUERREIRO RAMOS, 1941a, p. 275)

Além de estabelecer uma classificação para acomodar os escritos literários, o autor também enfatizou que uma gama considerável de “publicistas americanos” estava fazendo uso de “métodos sociológicos de pesquisa”, entres os quais ele citou Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, Angel Rosenblat, Moisés Sáenz, Franz Boas, José Vasconcelos, Haya de la Torre, Rodrigo González Chávez, Ricardo Rojas, Antenor Orrego, Luis Aguilar, Natalício Gonzalez e, no Brasil, de modo destacado, Gilberto Freire, a quem por diversas vezes Guerreiro Ramos dirige elogios, em razão de sua “tentativa de exegese da nossa representação social da vida” (GUERREIRO RAMOS, 1941c, p. 281).¹²⁷ A partir da leitura destes e de outros estudiosos, Guerreiro Ramos aponta, pela primeira vez, de modo claro, o dilema, a dualidade básica que afirmava ter a sociedade brasileira, sobre a qual viria a estabelecer os ancoradouros de suas análises da história das idéias sociológicas no Brasil: **a coexistência de valores autóctones e valores coloniais que subjazem como pressupostos discursivos e como práticas sociológicas.**¹²⁸

¹²⁷ Com este destaque queremos corrigir a afirmativa feita por Oliveira de que “ao longo da obra de Guerreiro Ramos toda referência a Gilberto Freire é negativa” (1995, p. 129n). Em parte isso é verdade. Porém, no início dos anos 40, o jovem estudante de ciências sociais não hesitou em elogiar o trabalho do sociólogo pernambucano.

¹²⁸ Neste ponto, grande foi dado pelo nosso autor ao estudo de Natalício Gonzalez sobre o Paraguai, *Proceso y formación de la cultura paraguaya*. Deste livro Guerreiro Ramos extraiu a seguinte passagem: “os **valores coloniais** sejam utilitários ou ideais, são aqueles que carecem de toda conexão com a terra que invadem. Aparecem como intrusos e senhores no ambiente onde se os reverenciam. Seu predomínio em um país cria a **mentalidade colonial**, o culto do poder opressor que vem de fora. Na ordem

Pois bem, do ponto de vista sociológico, a formação e o processo das culturas americanas tem sido dramáticos, nisto que representam a luta de duas correntes psíquicas, nem sempre complementares, como quer Antenor Orrego, mas antagônicas. Trata-se de um conflito de valores de cultura. Os dois personagens do drama americano são os valores *autóctones* (constituído pelo repertório de idéias, noções, conceitos e habilidades técnicas do índio e do mestiço de sangue indígena) e os valores *colonias* que são os mesmos europeus adaptados às contingências americanas. A dinâmica de nossas civilizações consiste nas desencontradas manifestações de duas mentalidades que coexistem nelas. Sociologicamente, a Colônia ainda não terminou. A mentalidade dos povos americanos ainda é tipicamente colonial (GUERREIRO RAMOS, 1941e, p. 299). (grifos nossos)

A distinção entre valores autóctones e valores coloniais era tida pelo autor como uma das mais importantes delimitações sociológicas daquele momento histórico e a sua adoção punha à mostra muito do caráter ideológico da própria sociologia em vigor, entre os quais o de analisar as sociedades “sob um critério ocidentalizante de civilização” (*Idem*, p. 301). Segundo Guerreiro Ramos, os estudos sobre antropologia cultural da época já forneciam indícios suficientes para que se pudesse afirmar que a “civilização ocidental” seria “uma *forma* entre muitas”, ou seja, “não existe *a* civilização ou uma civilização modelar”, mas “civilizações”: “... é cada vez mais empolgante, disse ele, a idéia de que a cada sociedade humana corresponde um ciclo cultural com suas próprias leis e ritmos de evolução próprios”, o que fazia cair em descrédito o critério corrente de ocidentalização das civilizações (*Idem Ibidem*). Aqui já é possível notar em seus escritos uma tendência para o tratamento das realidades nacionais em uma perspectiva pluralista e multicêntrica, tal como encontraremos em suas proposituras de maturidade.

A Colônia, e aqui Guerreiro Ramos corrige um pouco a categoria

intelectual dificultam e tergiversam a livre manifestação do pensamento autóctono e dão nascimento a corredores do pensamento europeu, aos sociólogos que repetem em castelhano as lições do professor francês ou alemão, ao historiador que procura acomodar o arquétipo europeu ao homem americano, ao poeta ou novelista que se esforça por ser o mais inglês ou o mais russo possível em suas produções. Na ordem política dão lugar à cópia frenética de constituições e leis de povos longínquos e diferentes, sem possível aplicação à sociedade americana. E na ordem econômica facilitam a conquista imperial, mediante a entrega das fontes básicas das riquezas naturais e da direção das finanças às empresas estrangeiras, que asseguram a perpetuidade de seus privilégios, comprando, graças à venalidade dos governantes, o domínio político do Estado. Toda América sofre a reverência dos valores coloniais que predominam sem contrapeso nestes países, incubando uma série de trágicos problemas...” (GUERREIRO RAMOS, 1941e, p. 300-301). (grifos nossos)

analítica acima descrita, não poderia ser entendida apenas como uma “fase histórica” que possui um começo e um fim, mas, sobretudo, como “um estado de fato psico-social, um verdadeiro complexo coletivo que consiste na consciência de uma inferioridade diante do estrangeiro” (GUERREIRO RAMOS, 1941e, p. 299-300). Neste sentido, e recorrendo a Alberto Torres em *O problema nacional brasileiro*, seria errada a suposição do desaparecimento da Colônia, no Brasil e em outros países da América, seja em razão da fundação do império, seja devido à instituição das repúblicas. Um estado de espírito, podemos dizer com ele, não desaparece por decretos. Era exatamente para este acontecimento que ele chamava a atenção:

Si em literatura, por exemplo, o que caracteriza a Colônia é o **formalismo** [...], ou na frase de um arguto ensaísta paraguaio, o **simietismo intelectual**, o culto da forma cristalizada de uma cultura que não é a nossa, tal tendência continua muito forte e presente em nosso temperamento para ser negligenciada. Ainda sofremos daquela vergonha de ser que levava os americanos de nossos primeiros séculos a se esconderem nas locas de sua alma. O granfino de nossas capitais é o legítimo símile dos botocudos basbaques diante do estranho europeu que lhe desbrenhava as matas. Somos muito postiços para pretender uma autonomia intelectual. [...] Quase poderíamos dizer que na América, **as nações existem em estado de direito e não em estado de fato**, uma vez que à nossa independência histórica não corresponde uma independência psico-social, por assim dizer (*Idem*, p. 300). (grifos nossos)

No campo literário, eram muitas as demonstrações da função política que a literatura vinha desempenhando, em colaboração com vários outros estudos de caráter mais científico, para a “obra de construção social”, indicando, assim, que já estávamos, em vários países do continente americano, conscientes “da necessidade de criação e construção nacionais”, de criação e constituição de um estilo de vida próprio (GUERREIRO RAMOS, 1941g, p. 398-399). Neste sentido, Guerreiro Ramos dizia haver, na América, um movimento para “buscar suas próprias tradições e seus próprios caminhos”, cuja principal consequência seria a “revisão de todos os quadros da vida” (GUERREIRO RAMOS, 1941e, p. 300). À nova geração de intelectuais caberia a tarefa de combater o “bacharelismo” e criar, a partir de seu comprometimento com a realidade concreta de cada país a que pertence, a nacionalidade (*Idem Ibidem*). Ora, essa atitude do intelectual advogada por Guerreiro Ramos em nada difere

da atitude que o mesmo advogava ao verdadeiro poeta, qual seja, o de combater o artificialismo subjacente na poesia de caráter puramente estético, ou seja, o estetismo poético, que acolhia e poderia levar às últimas conseqüências o divórcio entre a palavra escrita e a vida. Vale lembrar que, já em 1937, Guerreiro Ramos havia dito que caberia ao jovem escritor “o papel de afirmar-se, de comprometer-se no que diz e no que escreve”, de vincular os seus escritos à vida (GUERREIRO RAMOS, 1937e, p. 165).

É exatamente isso que perceberemos na sociologia de Guerreiro Ramos.

Capítulo 10

O pleito por uma planificação social antropocêntrica

Após a publicação daqueles textos sobre literatura latino-americana, a trajetória de vida, os estudos e as preocupações de Guerreiro Ramos ganhariam um outro rumo. Com o término do curso de Ciências Sociais, em 1942, pela Faculdade Nacional de Filosofia, o agora cientista social deveria retornar para o seu estado, a Bahia, para reassumir o seu posto de *Auxiliar Técnico da Diretoria de Cultura e Divulgação*, já que o governo baiano havia financiado os seus estudos na capital do país. No entanto, houve uma mudança na interventoria daquele estado, e este fato acabou selando a permanência de Guerreiro Ramos no Rio de Janeiro. Landulpho Alves, que havia sido nomeado interventor do estado em 28 de março de 1938, em substituição ao Coronel Antônio Fernando Dantas, afastou-se do cargo em 23 de novembro de 1942, e nomeado para o seu lugar foi o Comandante Militar Renato Onofre Pinto Aleixo, que no dia 4 de dezembro de 1942 fez publicar um decreto no Diário Oficial do estado da Bahia que exonerava Guerreiro Ramos, muito em razão de suas relações com pessoas próximas ao ex-interventor. Assim, em tendo sido exonerado do cargo que ocupava junto ao governo da Bahia, Guerreiro Ramos não era mais obrigado a regressar para a sua terra natal, decidindo, então, continuar pela capital do país. Sem dinheiro e perspectivas de trabalho, viveu momentos muito difíceis, segundo a sua própria narrativa dos fatos:

Neste ano [1942], fiquei desempregado e sem bolsa, porque quando me formei na Faculdade de Filosofia, eu não queria voltar. Mas pensei: tenho de voltar, porque afinal, o estado pagou pela minha educação. Foi nomeado interventor da Bahia o Pinto Aleixo. O primeiro que ele assinou na Bahia foi a minha demissão! Primeiro decreto do Pinto Aleixo, exonerando o Sr. Alberto Guerreiro Ramos do cargo de não sei o quê. Então, ele me deu de presente aquele negócio. (...) Não precisava voltar, estava exonerado. E aí nunca mais fui à Bahia; fiquei por aqui e levei um ano desempregado (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 14).

O episódio de sua exoneração, portanto, selou a sua

permanência na capital do país. Em 1943, Guerreiro Ramos tentou ingressar no quadro de professores da Faculdade Nacional de Filosofia, onde, com o retorno de muitos professores franceses para a França, vagaram algumas cadeiras.¹²⁹ Foi indicado para assumir duas delas, a de sociologia e a de ciência política, mas foi preterido, na primeira, por L.A. Costa Pinto e, na segunda, por Vítor Nunes Leal.¹³⁰ Como forma de compensá-lo, San Tiago Dantas, seu amigo pessoal, e à época no exercício do cargo de Diretor da faculdade, ofereceu-lhe trabalho no Departamento Nacional da Criança (DNCR), onde lecionou cursos sobre puericultura, tendo também sido nomeado, interinamente, para o Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), quanto então a temática administrativa passou a lhe atrair com maior força. Referindo-se à participação de Guerreiro Ramos neste último órgão do governo, assim se manifestou Edison Bariani:

Desse modo, o DASP (em seu contexto e atribuições), foi um sugestivo laboratório para que – inicialmente – Guerreiro Ramos tivesse proximidade e se desse conta de muitas das questões cruciais no Brasil, o que notoriamente pautou suas reflexões a respeito da complexa realidade social do país (BARIANI Jr., 2003, p. 2)

De fato, tem razão Bariani Jr., quando aponta o papel que o DASP desempenhou na formulação da visão que Guerreiro Ramos veio a adquirir sobre a realidade brasileira, pois, superando o trabalho burocrático e enfadonho que um técnico de administração devia executar, o nosso autor conseguiu realizar pesquisas sobre mortalidade infantil, padrão de vida da população brasileira, aculturação de mão-de-obra estrangeira, entre outros, além de escrever com certa frequência nos

¹²⁹ Sobre a Faculdade Nacional de Filosofia e a missão dos professores estrangeiros no Brasil, consultar (SCHWARTZMAN, 1982; SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000; MICELI, 1989, 1995; AZEVEDO, 1994).

¹³⁰ Segundo Guerreiro Ramos, o motivo de ele não ter assumido nenhuma dessas cadeiras deu-se em razão de sua militância, quando jovem, no integralismo (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 11-12). Também sabemos ter havido, da parte de Arthur Ramos, a iniciativa de requisitar a Graça Aranha, à época atuando como Chefe de Divisão de Cooperação Intelectual, uma bolsa de estudos para que Guerreiro Ramos fosse cursar pós-graduação nos Estados Unidos, mas não conseguimos apurar o desenrolar dessa história. Apenas sabemos que Graça Aranha havia encaminhado o pedido de Arthur Ramos para Joseph Piazza, Adido Cultural da Embaixada dos Estados Unidos da América.

periódicos *A Manhã*, *O Jornal*¹³¹ e na própria revista do DASP, a *Revista do Serviço Público*, esta totalmente comprometida com os direcionamentos do Governo Vargas no que diz respeito à implantação de um novo modelo de Estado, um modelo dito mais técnico-científico, que teria, entre outras, a missão de dar suporte ao processo de industrialização pelo qual passava o país.¹³² Foi nas páginas desses periódicos que Guerreiro Ramos expressou a sua defesa por uma planificação social que tivesse em conta a liberdade e potencialidades humanas.

Integrante da “geração mannheimiana” de sociólogos brasileiros (VILAS BOAS, 2002)¹³³, desde os anos 40, Guerreiro Ramos cultivava admiração pela noção de planificação social, um dos tópicos mais importantes da sociologia mannheimiana (1944, 1946g, 1946e; 1946f; 1946i; 1946d; 1947d).¹³⁴ A sua adesão à idéia de planificação social pode ser explicada, em primeiro lugar, em virtude de sua constante preocupação com a decadência que estava a acometer os indivíduos e as sociedades modernas, e, em segundo lugar, devido ao seu empenho por construir um saber sociológico que pudesse auxiliar os indivíduos e as sociedades na conquista da autoconsciência e, por conseguinte, da autodeterminação. A idéia de planificação social de Mannheim atendia a essas suas preocupações porque não postulava “nenhum conceito absoluto de liberdade ou de regime” (GUERREIRO RAMOS, 1944, p. 12), portanto, não colocava o problema da planificação de modo “ideológico” (GUERREIRO RAMOS, 1946i, p. 165). Além disso, ao possibilitar a descoberta dos *principia media* que regem a sociedade, a planificação proporcionaria a “autoconsciência” do estado atual da sociedade, servindo, desta maneira,

¹³¹ Ao analisar a publicação dos intelectuais dos anos 50 nos suplementos literários, Abreu (1996) destacou a significativa frequência com que Guerreiro Ramos escrevia nestes suplementos.

¹³² Sobre a *Revista do Serviço Público*, consultar os dois trabalhos de Tânia Keinert e José Vaz (1994a; 1994b).

¹³³ Talvez valha aqui uma correção. Em seu artigo, Vilas Boas situa a presença das idéias de Mannheim nos textos de Guerreiro Ramos em “finais da década de 40”, quando na verdade, desde o início dos anos 40 o sociólogo brasileiro já possuía conhecimentos das principais idéias do sociólogo alemão. Neste sentido, antecipou a muitos outros.

¹³⁴ Na opinião de Guerreiro Ramos, Mannheim havia se emancipado “do pessimismo sociológico de seus melhores antecessores” e, ao apontar que a sociedade moderna não estava condenada a uma total desintegração, destacou, com a sua idéia de planificação social, a importância da “criação de outras instituições mais ajustadas ao presente contexto histórico-social” (1952, p. 79).

para o estabelecimento de cursos de ações que visariam “liberar as suas forças genuínas reprimidas”, de modo que a sociedade pudesse realizar “sua essência” ou vocação (*Idem Ibidem*). Este saber para a ação encantava o nosso sociólogo, fortalecendo a sua postura de intelectual engajado.

Ora, como temos visto, desde Salvador Guerreiro Ramos atentava para o fato de o momento histórico contemporâneo ser uma época de transição, estando a mesma a exigir novos direcionamentos no plano individual e social. O fato de ter cursado ciências sociais no Rio de Janeiro lhe forneceu maiores embasamentos sociológicos para situar o problema. Em 1944, já tendo findado o curso, justificava ele a necessidade de uma planificação social democrática nos seguintes termos:

A sociedade atual está em liquidação. Estamos liquidando uma mentalidade política, uma mentalidade econômica, uma mentalidade social. Em política, estamos assistindo à morte do Estado mercantil, herança persistente do feudalismo; em economia à ruína da economia nacional anulada pela esfera mundial; quanto à mentalidade social, a democracia deixa de ser uma questão disputada para ser um processo social fundamental. A **função da planificação** é achar e instaurar os quadros sociais adequados a uma época. Na própria estrutura da nossa época hão de ser encontradas as direções que devem nortear a planificação. Esta pode ser dita uma conceção (sic.) sociológica da planificação. Até agora as planificações totais que se realizaram têm sido utópicas, isto é, propuseram-se a realizar regimes sociais absolutos. (1944, p. 12) (grifos nossos)

As suas análises sobre a época contemporânea seguiriam ao longo dos anos 40, cada vez mais voltadas para a sociedade brasileira. Assim, em 1946, afirmaria que o mundo havia atingido “uma fase de extrema concentração do poder econômico, e do poder militar.” (GUERREIRO RAMOS, 1946i, p. 165) As perspectivas de devastação social eram iminentes, quer se estimulasse o poder econômico, quer o poder militar, ou a ambos, demasiadamente. Urgia colocar a questão da planificação na agenda dos governos, dos intelectuais, dos tecnólogos e dos peritos. Fundamental neste processo seria a participação da *intelligentzia* brasileira, na qual Guerreiro Ramos incluía a si mesmo.¹³⁵

¹³⁵ Nos seus trabalhos dos anos 30, por exemplo, essa conclamação era constante. Neles a figura do poeta era a que mais se destacava. Nos anos 40, porém, políticos, sociólogos e administradores passam a ganhar destaque.

Então, assumindo-se como um dos membros dessa *intelligentsia* ainda não devidamente configurada, Guerreiro Ramos, com o forte intuito de contribuir para o esclarecimento dos dirigentes brasileiros e, assim, para o destino da nação, passa em análise as três modalidades ideológicas de planificação que eram perceptíveis, à sua época: a *planificação capitalista*, a *planificação fascista* e a *planificação comunista*. Estas, como todas as planificações de natureza ideológica, algumas em maior ou menor grau do que outras, tendiam, na opinião crítica do autor, “à estropiação do corpo social, ao emprego da violência, como método de organização social.” (*Idem Ibidem*) Este fato o levou a concluir que as opressões sobre as liberdades individuais e grupais vinham de diversas partes, sendo necessário planejar da sociedade de modo a resguardar as liberdades individuais. Assim, indagava pelo tipo de planificação necessária para o Brasil, “tendo-se em vista as necessidades da democracia.” (*Idem Ibidem*).

Este clamor pela instauração da liberdade na vida social concreta avoca a construção de uma sociologia prática, intervencionista e inteiramente direcionada para a ação social, revelando, também, o realismo crítico característico de seu pensamento sociológico. Nessa sua perseguição por um saber transformador e comprometido com a liberdade humana, além dos livros de Mannheim (1953; 1962; 1986), de grande valia foi para Guerreiro Ramos o livro de Erich Fromm, *O medo à liberdade*, sobre o qual escreveu, em 1947, três ensaios (GUERREIRO RAMOS 1947a, 1947b, 1947c). Nesses trabalhos, o sociólogo concordava com o diagnóstico de Fromm, que afirmou ter a sociedade moderna operado uma ruptura nas relações primárias mantidas pelos homens entre si, ruptura essa que afetou o Homem de duas maneiras: por um lado, o fez “mais independente, confiante em si e crítico”, mas, por outro, deixou-o “mais isolado, sozinho e com medo” (FROMM, 1983, p. 91). Ou seja, o incremento de liberdade que o mundo moderno proporcionou ao Homem teve como corolário, em razão da insegurança que o isolamento lhe causou, o próprio “medo da liberdade”, implicando em um “estado insuportável de impotência e solidão” (*Idem*, p. 117). Para fazer frente a tal estado, Fromm afirmou que “dois caminhos” se apresentavam para o Homem moderno:

Por um, ele pode progredir para a *liberdade positiva*, pode relacionar-se espontaneamente com o mundo pelo amor e pelo trabalho, na expressão legítima de suas capacidades emocionais, sensoriais e intelectuais; pode, assim, unir-se uma vez mais ao homem, à Natureza e a si mesmo, sem renunciar à independência e à integridade de seu ego individual. O outro caminho com que depara permite-lhe recuar, desistir de sua liberdade e procurar vencer sua solidão eliminando a brecha que se abriu entre ele e o mundo. Este segundo caminho nunca o reúne ao mundo da maneira pela qual estava relacionado com o mesmo antes de ele haver emergido como “indivíduo”, pois o fato de sua separação é irreversível; trata-se de uma fuga de uma situação insustentável, que, se prolongada, tornaria impossível a vida. Esta rota de fuga, por isso, caracteriza-se por sua natureza compulsiva, como toda fuga em pânico; caracteriza-se, também, por uma rendição mais ou menos total da individualidade e da integridade do eu. Não é, pois, a solução que leva à felicidade e à liberdade positiva; ela é, em princípio, uma solução que se encontra em todos os fenômenos neuróticos. Ela mitiga uma angústia insuportável e, evitando o pânico, possibilita viver; contudo, não *resolve* os problemas subjacentes e seu preço é um gênero de vida que muitas vezes consiste unicamente de atividades automáticas ou compulsivas (*Idem Ibidem*). (destaques no original)

Esse dilema do Homem moderno narrado por Erich Fromm aproximava-se, substancialmente, do dilema que Guerreiro Ramos, desde a sua juventude, vinha exprimindo segundo o viés do pensamento católico e cristão. Tratava-se, em síntese, do problema da liberdade e da realização das potencialidades humanas, tal como pleiteadas, de modo firme, em seu livro *Introdução à cultura* (1939a), mas que, agora, ou seja, no exato campo da sociologia, ganhava uma outra dimensão, demasiadamente importante para estabelecer, de sua parte, uma nova abordagem da questão e, portanto, para nos indicar o seu novo itinerário, uma vez que aponta para uma *secularização da temática*, segundo já houvera notado Oliveira (1995, p. 36). Assim, no final dos anos 40, já tendo abandonado boa parte das influências intelectuais de sua juventude, as idéias de Fromm ganhavam relevância:

Erich Fromm conclui em seu estudo que o homem atual só poderá conjurar o medo da liberdade pela atividade espontânea, ou seja, pela realização do que chama de “self”. Não há, portanto, novidade nenhuma nesta conclusão. **Substituindo o termo “self” por “vocalção”, “personalidade” e outros semelhantes, poderá ser identificada esta conclusão em números trabalhos de bastante divulgação.** Desde Charles Péguy, que acusava o homem moderno de pensar por pensamentos feitos, querer por vontades feitas e sentimentos feitos, até Maritain, que se vem observando o fenômeno da perda de fisionomia da criatura humana. Aí estão os livros de Emmanuel Mounier, Robert Aron, Arnaud Dandieu, Berdiaeff, Daniel

Rops, Martin Buber, Denis de Rougemont e outros que o comprovam. Contudo **esta corrente de estudiosos tem colocado o problema de maneira não sociológica**. Todos eles partem de um conceito ético-metafísico do homem e toda a sua análise da crise social contemporânea fica prejudicada por um pronunciado unilateralismo. Eles têm chegado, através de poderosas intuições, a revelações surpreendentes, mas tem sido **incapazes de fornecer um princípio efetivo de organização social** (GUERREIRO RAMOS, 1947c, p. 3).

Ao optar pela perspectiva científica da sociologia no tratamento da questão da liberdade e da realização humana, em detrimento do viés religioso adotado nos anos 30, percebemos um novo enveredamento intelectual de Guerreiro Ramos, o qual não implicou, segundo entendemos, no abandono de aspectos substantivos que, desde a juventude, permeavam as suas preocupações intelectuais. O depoimento de Arthur Rios fundamenta essa opinião. Segundo ele, nos anos 40, muito em função das “mutações intelectuais” que vinha vivenciando¹³⁶, Guerreiro Ramos passou a acreditar que a sociologia ser-lhe-ia um “novo instrumento de interpretação das realidades humanas”, mais condizentes, inclusive, com as suas preocupações pragmáticas (RIOS, 1983, p. 121).¹³⁷

Para além disso, o fato é que, em 1947, Guerreiro Ramos, tal como faziam Fromm e Mannheim, defendia que todo indivíduo está integrado a uma determinada estrutura social, e que, portanto, a “forma e a extensão da liberdade” daquele dependem desta (GUERREIRO RAMOS, 1947c, p. 3). Este aspecto era importantíssimo para o nosso autor, pois a crise do mundo decorria, principalmente, da “incapacidade” da estrutura social em vigor fornecer “ao indivíduo uma posição e uma função” condizente com as suas potencialidades e exigências de liberdade (*Idem*, p. 1). Para solucionar este estado de carência e insatisfação do homem moderno, era imprescindível o estabelecimento de um processo social que visasse a integração do indivíduo, no mundo, “pela expressão genuína e espontânea do seu *eu*” (GUERREIRO RAMOS, 1947b, p.3). Em outras

¹³⁶ Abdias Nascimento, como fizemos notar anteriormente, fez menção a este como sendo um período de “crise intelectual e espiritual” de Guerreiro Ramos (NASCIMENTO, 1950, p. 2).

¹³⁷ Assim se pronunciou Rios: “minha impressão é que, em matéria de sociologia, só se decidiu a sair do namoro para o casamento quando ingressou no DASP e quando se preparou para o concurso que lhe daria o cargo de técnico em administração naquele

palavras, para que os homens e as mulheres pudessem vislumbrar a possibilidade de postarem-se, autenticamente, no mundo, para assim poderem enfrentar “o problema da manutenção de sua autonomia, da sua orientação no mundo” (GUERREIRO RAMOS, 1947a), sem cederem ao medo das conseqüências do processo de individuação, Guerreiro Ramos reclamava das ciências sociais, principalmente da sociologia, o seu empenho em auxiliar os homens e as mulheres nessa empreitada, afirmando a necessidade da planificação social para fazer frente a esses novos requisitos humanos, proporcionando-os o desenvolvimento de suas potencialidades humanas.

Nestes termos, a sociologia, por meio de uma planificação social que fosse atenta tanto para os sistemas sociais obstacularizadores, quanto para os viabilizadores dessa tarefa humana, teria, em seu entendimento, um forte caráter libertador, seria um *saber de salvação*. O enfoque antropocêntrico de seu pensamento teria continuidade em seus estudos sociológicos. Liberdade e realização das potencialidades humanas seriam os dois eixos a conduzir as suas reflexões sobre o tema. No entanto, quando o nosso sociólogo se depara com a questão da nação, com a necessidade de pensá-la a partir de uma perspectiva genuinamente nacional e com os constantes embates intelectuais, os quais lhe exigiam respostas imediatas, ele é levado a “personificar” a nação e, assim, a torná-la como principal foco de seus trabalhos, só retornando ao propósito de pensar uma planificação centrada no homem quando já se despedia do Brasil, após o golpe de 1964. Isso não quer dizer que Guerreiro Ramos não se ateve ao Homem durante todo este período em que o nacionalismo lhe consumiu por inteiro. Pelo contrário, como veremos nos próximos capítulos, mesmo quando ele parte para elaborar a sua epistemologia, mesmo quando ele se dedica a pensar a nação, é sempre o homem que ele tem por fim.

departamento. Parece que aí vislumbrou as grandes possibilidades da sociologia na administração pública.” (1983, p. 121-122). Tem razão Rios ao fazer essa afirmação.

Capítulo 11

A Epistemologia de Guerreiro Ramos

A intuição da redução sociológica constituiu-se em um momento marcante da trajetória intelectual de Alberto Guerreiro Ramos. Embora tenha sido a partir dos trabalhos de Silvio Romero, principalmente *História da literatura brasileira*, que aquele sociólogo baiano percebeu, em germe, o que mais tarde viria a ser por ele chamado de redução sociológica, parece-nos também que o termo atende a certos pleitos e a crenças que desde jovem o autor cultivava e expressava em seus trabalhos, como foi o caso da *indispensabilidade do acordo, por ele sempre defendida, entre o pensamento e a ação*. Como vimos em capítulo anterior, o jovem Guerreiro Ramos acreditava que o “divorcio” entre o falar e o escrever, o falar e o agir, significava um ato de “covardia”, uma sentença que assinalava a “falência da personalidade” (GUERREIRO RAMOS, 1937e, p. 165). O Homem somente seria vitorioso na luta incessante para poder subordinar, em si, o indivíduo à pessoa, para poder afastar de si a mediocridade de uma vida artificial que o mundo moderno procurava sempre lhe impingir, esta vitória apenas seria alcançada caso ele se comprometesse com aquilo que dizia e que escrevia. Foi em razão desta sua defesa pela indissociabilidade entre o pensar e o agir que o autor escreveu: “afirmar-se é arriscar-se” (*Idem Ibidem*). Também foi por este motivo que dizia ser seu o mesmo lema de Napoleão: *on s’engage, et puis on verra* (GUERREIRO RAMOS, 1957a, p. 214).

Neste saber comprometido, engajado, reside um dos substratos em que se firma a noção de *redução sociológica* de Guerreiro Ramos. Quando tratou da poesia, a sua aversão à idéia de arte pela arte o levou a contrapor o *poeta verdadeiro*, que pela inteligência e pelo sentimento experimenta a realidade das coisas, àquele denominado *poeta esteta*, um tipo de poeta que faz da poesia uma mera construção fictícia, um artifício, algo alienado à sua vida existencial. Nesta mesma linha de raciocínio podemos inserir a diferenciação pelo autor firmada entre o *verdadeiro*

intelectual e o *intelectual ilustrado* ou *livresco*. De qualquer modo, nenhuma dessas duas distinções ganhou tanto destaque nos textos guerreirianos quanto a estabelecida entre *sociologia* (ou *saber*) *em hábito* e *sociologia* (ou *saber*) *em ato* (1996, p. 120).¹³⁸ A problemática aqui posta é a mesma acima apontada: **a condenação do saber alienado e a defesa do saber engajado.**

Para situar esta dicotomia do saber sociológico, Guerreiro Ramos recorreu à diferença proposta por Maritain entre hábito () e *habitus* () (MARITAIN, 1972, p. 15-30). Consoante com tal distinção, a sociologia em hábito decorreria da prática do “sociólogo” livresco, acadêmico, que, desatento ou ignorando o fato de que todo conhecimento sociológico estaria sujeito a condicionamentos contextuais, e sem assumir compromissos com a sua realidade nacional ou imediata, depositaria uma fé cega na exemplaridade abstrata das idéias e teorias importadas, comportando-se de maneira *dogmática-dedutiva* ou *hipercorreta* (GUERREIRO RAMOS, 1983b, p. 533). De modo contrário, a sociologia em ato (ou como *habitus*) exigiria do sociólogo extrapolar a mera alfabetização sociológica, reclamando deste aqueles compromissos acima citados e uma atitude *crítico-assimilativa* frente às idéias, teorias e experiências estrangeiras, a fim de que possa elaborar um saber criativo e voltado para o melhoramento da realidade com a qual ele se identificava (*Idem Ibidem*). O teor de sua postura, portanto, é, imperativamente, *pragmático-crítica*, uma vez que, para o nosso autor, essa vinculação, esse engajamento ou compromisso consciente do sociólogo com o seu contexto o possibilitaria produzir uma sociologia autêntica e, por conseguinte, a manter-se fiel a si mesmo. Sem a existência de tais vínculos, disse Guerreiro Ramos, a sociologia nada mais seria do que “uma atividade lúdica da mesma natureza do pif-paf” (GUERREIRO RAMOS, 1957a, p. 79).

Ora, a sociologia, tal como a entendia o sociólogo baiano, não era ofício de diletantes de gabinete. Pelo contrário, tratava-se de uma disciplina que historicamente vinha sendo elaborada por intelectuais que

¹³⁸ Aliás, *sociologia em ato* e *sociologia em hábito* eram, para Guerreiro Ramos, verdadeiras categorias de luta, portanto recorrentes em seus escritos.

se propuseram a teorizar a *práxis* a partir da própria *práxis*, não sendo, portanto, uma área do saber originária de bancos escolares. Na verdade, a sociologia, nos moldes como à época estava sendo operacionalizada, ou seja, como uma ciência sistemático-formal, era, para o autor aqui estudado, um desvirtuamento de processo histórico de construção do saber para o qual contribuíram homens de ação, homens que, preocupados em responder aos problemas de suas realidades imediatas, elaboraram um conhecimento criativo, singular, autêntico e interferente.¹³⁹ Convicto disso, Guerreiro Ramos sempre adotou uma postura engajada para com os problemas afetos ao contexto de sua existencialidade, tal como podemos evidenciar nos estudos que procedeu, ao longo dos anos 40, sobre puericultura, orçamento familiar, padrão de vida, pobreza, mortalidade infantil, medicina popular, além daqueles em que abordou os problemas administrativos, econômicos e políticos do país, tendo-lhe sido muito útil, na realização de algumas de suas pesquisas, a sociologia da Escola de Chicago.¹⁴⁰

Nesta mesma direção podemos colocar os seus trabalhos e a sua participação efetiva junto ao Teatro Experimental do Negro, que sob forte influência sua, recuperou as técnicas psicodramáticas e sociométricas de J.L. Moreno¹⁴¹, com o intuito de se valer da dramaturgia como uma possibilidade terapêutica à psicologia do negro brasileiro, esta infestada e castrada pelo preconceito por ele absorvido ao longo de séculos. Neste

¹³⁹ Em *Situação atual da sociologia*, Guerreiro perguntava: “é a sociologia, na forma em que foi concebida por Augusto Comte e na modalidade universitária que posteriormente assumiu, a culminação de um esforço de elaboração de uma teoria científica que se vinha procurando desde o século XVIII, ou apenas um episódio desta pesquisa?” (1996, p. 161). A sua resposta deriva para esta última alternativa. Segundo ele, desde o século XVIII, o projeto de uma teoria social vinha sendo articulado por um conjunto de intelectuais da Europa, em especial os economistas ingleses e os filósofos franceses que, compromissados com a prática social, procuravam elaborar um pensamento “interferente, instrumento de uma ação social orientada por um propósito de reforma e reconstrução da sociedade” (*Idem*, p. 169), e o que chega a se fundar como “sociologia” por Comte, na realidade, “representa uma distorção, um desvio daquele projeto” que a teoria social pré-comteana de pensadores como Saint Simon e Proudhon esboçava (*Idem ibidem*, p. 161). O momento da época era propício, na avaliação de nosso autor, para que a teoria social fosse novamente colocada em termos pré-comteanos.

¹⁴⁰ Em seu livro *A sociologia do Guerreiro*, Lúcia Lippi de Oliveira procurou dar destaques à relevância de Donald Pierson para Guerreiro Ramos.

¹⁴¹ Há aqui um ineditismo nesta posição de Guerreiro Ramos, como aponta Adam Blatner em seu texto *The history of psychodrama in Brazil* (2002).

sentido, disse ele:

Na minha vida profissional, aliás, em certo sentido, a prática precedeu a teoria. A nova teoria sobre relações de raça no Brasil, que consegui fazer vitoriosa em nosso meio, representa a indução de uma **práxis**. O Teatro Experimental do Negro me possibilitou a **práxis** do “problema” e depois dela é que cheguei à teoria. (...) Quem não age, quem não participa do processo societário não compreende a sociedade (1957a, p. 210).

É também em decorrência deste seu posicionamento que podemos situar a constante preocupação que manteve em denunciar a **alienação que acometia a ciência social brasileira e o caráter ideológico mesmo dos pressupostos sustentados pela ciência social**, tal como a mesma vigorava nos meios acadêmicos. A primeira denúncia apareceu de modo embrionário, quando ele discorreu sobre a historiografia da literatura brasileira, mas somente foi aprofundada e direcionada para o campo da sociologia a partir de seus trabalhos sobre mortalidade infantil, o negro brasileiro e a sociologia no Brasil, realizados entre o final dos anos 40 e o início dos anos 50, e já situados em um contexto de verdadeiro embate intelectual com as principais inteligências brasileiras do campo sociológico e antropológico, como no caso de Florestan Fernandes, Darci Ribeiro, Costa Pinto, Arthur Ramos, Roger Bastide, entre outros contemporâneos seus.¹⁴² De todo modo, o fato é que os estudos guerreirianos sobre a história das idéias no Brasil culminaram, em um sentido, na acusação, em 1957, da *síndrome da alienação do pensamento sociológico acadêmico brasileiro* (1957a, p. 19-23), e, em outro, para a sua propositura, em 1958, de um método sociológico apropriado para a constituição de uma sociologia autenticamente nacional, uma proposta, acima de tudo, como bem observou Schwartzman (1983, p. 31), de “política científica e intelectual”.¹⁴³

¹⁴² Há um número razoável de trabalhos que exploram as contendas em que Guerreiro Ramos se envolveu, principalmente com o sociólogo Florestan Fernandes. A este respeito, consultar, principalmente: ORTIZ (1990), GUANABARA (1992), VIANNA (1994), OLIVEIRA (1995), ARRUDA (1995), MATOS (1996), MAIO (1997), BARIANI (2003) e HECKSHER (2004).

¹⁴³ Aqui, a concordância com Simon Schwartzman é parcial. Não divergimos da opinião que *A redução sociológica* pode ser interpretada como uma “proposta política”. No entanto, parece-nos totalmente equivocada a seguinte afirmação do autor: “se olharmos esse livro do ponto de vista estrito da metodologia que propõe e dos resultados

Basicamente, esta síndrome se caracterizava pela presença de seis defeitos. *Simetria* e *Sincretismo* assinalavam o fato de o sociólogo brasileiro estar sempre disposto a acolher, mimeticamente, a produção intelectual dos centros europeus e norte-americanos, sem adotar qualquer atitude crítica frente a esse conhecimento alienígena; e, ainda mais agravante, a proceder uma conciliação doutrinal das mais diversas correntes de pensamento ou doutrinas produzidas no exterior. O *dogmatismo* caracterizaria a postura submissa e apologética do cientista social deste país que, sem pestanejar, adotava e generalizava argumentos proferidos por autoridades reconhecidas ou grandes nomes da disciplina sociológica, de dois modos: na fala ou no discurso sociológico, principalmente na montagem mecanizada de textos ditos “científicos”, e na análise factual da realidade à qual ele estaria diretamente vinculado. Uma decorrência direta do dogmatismo era o *dedutivismo* que predominava na atitude científica do sociólogo brasileiro. Uma vez que às idéias estrangeiras se atribuía um valor absoluto de verdade, a tendência era tomá-las como o ponto de partida no processo de compreensão ou explicação dos fatos da vida social brasileira. Dedutivista seria o sociólogo que desconsiderava as contingências históricas das nações, suas peculiaridades em termos de formação histórica, pois somente pensava no sincronismo mecânico entre elas. Outra categoria desta síndrome que acometia a sociologia brasileira era a *alienação*. Segundo Guerreiro Ramos, a alienação decorria da condição desplantada ou contemplativa que, via de regra, o sociólogo nacional assumia frente à sua realidade imediata. Esta atitude explicava o fato de a nossa sociologia não ser, até aquele momento, “fruto de esforços tendentes a promover a autodeterminação” e o desenvolvimento da nação brasileira (GUERREIRO

práticos que essa metodologia acena, o resultado é decepcionante.” (1983, p. 31) Para se compreender a proposta guerreiriana, é preciso enveredar pela totalidade do que ali está posto, pela tríade de significados que a ela foram atribuídos. A redução não é, tão somente, uma metodologia, é atitude, é postura existencial. Os seus resultados não são meramente extrínsecos, ou melhor, estritamente sociológicos; são também pessoais. O fato de as idéias de Guerreiro Ramos terem sido melhor acolhidas na disciplina administrativa – e administração é prática – do que na sociologia é um indicativo da força operacional de seu pensamento. Durante os anos 80 e 90 nos Estados Unidos, por exemplo, as discussões sobre a *New Public Administration* geralmente envolviam o nome de Guerreiro Ramos. É certo, porém, que a sua morte prematura o impediu de retirar todas as conseqüências que a sua *teoria delimitativa* permite.

RAMOS, 1957a, p. 22). Por fim, a *inautenticidade*. Ela seria o resultado de “todas as características anteriores”, pois punha à mostra a ficção que era a sociologia produzida no Brasil, uma vez que o “trabalho sociológico” brasileiro não se firmava em “genuínas experiências cognitivas” do sociólogo (*Idem*, p. 23).

Esta síndrome, no entanto, não afetava toda tradição da sociologia brasileira, mas somente a uma vertente dela, a que ele designou de **consular** ou **enlatada**. Senão, vejamos:

Há, hoje, no Brasil, duas sociologias: uma *enlatada*, que se faz, via de regra, nos quadros escolares e no âmbito confinado de reuniões e entidades particularistas de caráter acadêmico; e outra que se exprime predominantemente em comportamentos e que se *pensa*, por assim dizer, *com as mãos*, no exercício de atividades executivas e de aconselhamento nos quadros dos negócios privados e governamentais. A primeira, em larga escala, tem sido uma percepção ilusória da realidade do país; a segunda, espécie de crisálida, emerge da vida comunitária nacional e se encaminha no sentido de tornar-se uma autoconsciência das leis particulares da sociedade brasileira (1957a, p. 120). (destaques no original)

Esta caracterização, como podemos perceber, em muito lembra a mesma dualidade que o autor utilizou para designar os dois tipos de literatura que no Brasil se produzia: a literatura livresca e a literatura autêntica. Tanto em termos de crítica literária, quanto de sociologia, a transplantação ou comportamento *hipercorreto* significava a apreensão e a reprodução literal, aqui, de categorias estrangeiras. Este tipo de procedimento, seja na literatura, seja na sociologia, foi por ele condenado. No caso das ciências sociais, a transplantação estava se tornando uma conduta ordinária de sociólogos e antropólogos brasileiros. A normalidade deste fato era-lhe estranha, até mesmo absurda, a ponto de ele a classificar como um caso de patologia, ou melhor, de **patologia da normalidade**, sobre ela assim se pronunciando:

Desde que, em suas posturas mentais, é generalizado aquele traço culturologicamente mórbido [a transplantação], passa o mesmo a ser normal. Entre eles [os transplantadores], teremos também de levar a sério as ficções para vivermos em paz. Se ousarmos ser sensatos, estamos perdidos, não nos toleram.

Esta é a doença infantil da sociologia no Brasil. O próprio fato de ser

capaz de fazer o seu exame de consciência a encaminha para a maturidade (*Idem*, p. 23).

A cura desta “doença” somente seria possível por um processo de descolonização das mentalidades dos cientistas sociais brasileiros, e a análise sociológica da sociologia teria muita contribuição nesse processo de cura. Dessa análise é que provém a segunda preocupação constante que percebemos no itinerário intelectual de Guerreiro Ramos, qual seja, a **denúncia do caráter ideológico** dos pressupostos sobre os quais as ciências sociais foram erigidas, o que assinalava para a urgência da necessidade de revisão dos postulados e do esquema de divisão das ciências sociais contemporaneamente em vigor.

A justificação do seu pleito baseava-se na constatação do fato de a configuração sócio-política das nações e, conseqüentemente, do mundo, ter-se afastado significativamente daquela na qual a divisão disciplinar das ciências sociais havia, originalmente, tomado forma.¹⁴⁴ Por conseguinte, o quadro disciplinar segmentado em economia, sociologia, antropologia, ciência política, etc., correspondia a uma época histórica em que a Europa e uma minoria de empresários europeus constituíam não apenas o núcleo dominante do Ocidente, mas do mundo.

Esta acusação vinha sendo feita por Guerreiro Ramos desde o final da década de quarenta, quando então questionava a ideologia da brancura subjacente nos estudos “científicos” sobre o negro. Tal percepção, quando ampliada para a analítica das ciências sociais em geral, o levou a uma conclusão:

As Ciências Sociais, na forma que assumiram nos meios acadêmicos oficiais, são, em grande parte, uma ideologia dessa dominação, na medida em que os seus enunciados gerais estão afetados do que se poderia chamar de ilusão etnocêntrica ou ptolomaica e, ainda, na

¹⁴⁴ Interessante observar o movimento atual em direção a essa revisão do quadro disciplinar em que as ciências sociais estão arquitetadas, tal como o trabalho que vem sendo desenvolvido pela Comissão Gulbenkian, sob a presidência do sociólogo Immanuel Wallerstein. Fruto deste trabalho foi o livro *Para abrir as ciências sociais* (1996), onde os seus autores realizam uma análise do campo das Ciências Sociais e do papel que as mesmas desempenham contemporaneamente, considerando, sobre tudo, as relações entre as suas respectivas disciplinas (Sociologia, História, Economia, etc.) e as suas relações com outros campos do saber como as Humanidades e as Ciências da Natureza.

medida em que dificultam a compreensão global do processo histórico-social e distraem a atenção dos estudiosos para aspectos fragmentários desse processo (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 159).

O aspecto positivo da questão estava no fato de o contexto mundial da época ser, segundo a sua avaliação, propício para uma tarefa revisionista das ciências sociais, de modo que se pudesse construir uma Teoria Social atualizada às novas exigências humanas, nacionais e mundiais. A fim de que tal revisão pudesse ser concretizada, era fundamental a contribuição da *intelligentzia* de países periféricos para depurar o teor etnocêntrico e ideológico de tal teoria. Foi nestes termos que Guerreiro Ramos visualizou uma Teoria Social ecumênica, pluralista e multicêntrica, para a qual direcionou trinta anos de pesquisas e reflexão.

Imbuído dessas convicções, o nosso sociólogo se dedicou a compreender o processo da sociologia brasileira, em um claro esforço de reorientar o trabalho sociológico no Brasil, num sentido pragmático. Para tanto, a elaboração do conceito *redução sociológica* foi decisivo e fundamental, pois que representou a culminância de inquietações e preocupações que há anos o autor debatia. Este conceito foi apresentado pela primeira vez, de modo sistemático, no seu livro *A redução sociológica*. Mas embora a exposição do método redutor tenha sido feita em 1958, cinco anos antes, em 1953, logo após a publicação de seu livro *O processo da sociologia no Brasil (esquema de uma história de idéias)* (1953a), a preocupação do autor com a formulação metodológica da redução já se fazia perceber. Em *Crítica e autocrítica* (1953b, s/p), o autor defendia que a tarefa urgente dos sociólogos brasileiros seria:

1º - a **elaboração de um método de análise, suscetível de ser utilizado na avaliação do valor do produto intelectual**, entendido este valor objetivamente, como integração do significado das obras nos fatos e não como proeza ou afirmação meramente individualista;

2º - a revisão crítica de nossa produção intelectual realizada até aqui à luz dos fatos da vida brasileira;

3º o estímulo da auto-análise, como instrumento de purgação de equívocos e vícios mentais e de ajustamento do produtor intelectual às propensões da realidade. (grifos nossos)

No ano seguinte, 1954, Guerreiro Ramos precisaria melhorar os seus interesses e esforços intelectuais, revelando ao jornalista Otto Schneider a súmula de suas principais idéias,    época. Assim a resumimos:

I – Dado o “caráter ideológico ou pseudocientífico de toda a sociologia que se exprime em conceitos sistemáticos-formais”, era necessário se questionar “a validade científica das correntes sociológicas atuais mais em voga nos centros acadêmicos” (SCHNEIDER, 1954a, s/p);

II – Devido a intencionalidade e a contingência a que toda produção sociológica está suscetível, era necessário dotar os sociólogos de um procedimento metodológico que o auxiliasse a depurar aqueles aspectos. Neste sentido, o sociólogo admitiu que estava empenhando esforços para criar “uma técnica de *redução sociológica*”, que habilitasse “o estudioso a *suspender* os produtos sociológicos, a fim de assimilá-los sem perigo de deixar-se envolver por sua intencionalidade ou de alienar-se” (SCHNEIDER, 1954b, s/p);

III – Os fenômenos sociais são de natureza dinâmica, e não est  tica. A sócio-antropologia empírico-positivista os coisifica, convertendo o que    transitório, ef  mero, em coisa definitiva. Neste sentido, o autor advogava que o entendimento do que acontece na sociedade humana somente poderia ser feito “dentro dos limites existenciais e epicol  gicos” (*Idem Ibidem*);

IV – Consoante com essa visão, o sociólogo propõe o seu **método faseológico**, cuja essência conceitual pode assim ser expressa: “toda estrutura econômica e culturológica condiciona seu correspondente elenco de problemas, o qual se altera na medida em que a referida estrutura se transforma faseologicamente”. Subjacente a esse modo de ver faseológico estava uma “visão globalista de sociedade” (*Idem Ibidem*).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Muito embora Guerreiro Ramos tenha utilizado a noção de etapa associada    idéia de evolução (ou desenvolvimento) em seus estudos sobre a literatura brasileira, foi somente no final dos anos 40, início dos anos 50, quando então ele se voltou para pesquisar a mortalidade infantil no Brasil, que articulou o que designou de **método faseológico**, método este inspirado, principalmente, no culturalismo e no historicismo, e que foi apresentado no artigo *Nota metodológica* (1951), parte constitutiva de seu

Como podemos perceber, em 1954 Guerreiro Ramos começava a formar uma visão mais nítida do termo *redução sociológica*, no sentido muito próximo do que viria a expressar três anos depois, em *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957a). No entanto, também em 1954, em um texto em que tecia críticas à ideologia da brancura – *O negro desde dentro*, afirmou:

Mas pratiquemos um **ato de suspensão** da brancura e com este **procedimento fenomenológico** nos habilitaremos a alcançar a sua precariedade e, daí, a perceber a profunda alienação estética do homem de cor em sociedades europeizadas como a nossa (1954a, s/p). (grifos nossos)

Mas como o dissemos, a exposição mais sistemática da *redução sociológica* somente viria a público em 1958, quando então esta foi apresentada como “um método de análise de concepções e de fatos sociais” (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 41). Consoante com o autor, seria tarefa dos sociólogos (brasileiros) por em suspenso as categorias que formam o arcabouço conceitual das ciências sociais para, assim, à luz das circunstâncias da realidade (brasileira) com a qual ele se encontra vinculado e comprometido com a sua modificação, analisá-las de modo crítico. O mesmo proceder deveria ser feito em relação às experiências estrangeiras que se desejasse transplantar de uma realidade para outra. Somente procedendo deste modo o sociólogo estaria apto a contribuir

livro *Sociologia de la mortalidad infantil*, publicado em 1955, exclusivamente em língua espanhola. Cinco eram as categorias-chaves deste método. (1) **Estrutura**, no sentido de que todos os fenômenos sociais emergem e transcorrem dentro de determinadas condições históricas, sendo que somente à luz dessas condições é que os mesmos podem ser explicados. Além disso, toda estrutura comporta leis sociais que lhe são próprias. (2) **Fase**, no sentido de que “todas as estruturas econômicas e sociais se desenvolvem segundo suas leis, numa sucessão de fases através das quais realizam sua possibilidades” (1951b, p. 134). Segundo Guerreiro Ramos, devia-se a Durkheim, mas principalmente a Müller-Lyer, o desenvolvimento do método faseológico. Para este segundo autor, cada fase possuiria “linhas diretrizes” que configuravam a forma e o comportamento dos fenômenos dentro dela (*Idem Ibidem*). (3) **Área**, encerrando a fisicalidade das coisas, entre elas o espaço. (4) **Classe Social**, usada para corrigir a “generalidade do conceito de estrutura econômica e social”, servia para representar a heterogeneidade dos estratos sociais. (5) **Principia media**, simbolizavam “as forças configuradoras de cada etapa histórica” (*Idem*, p. 135). Em meados dos anos 50, Guerreiro Ramos se dedicaria ao estudo aprofundado do hiper-empirismo dialético de Georges Gurwitsch e proporia complementar a teoria deste autor naquilo que seria, a seu ver, a sua maior insuficiência, qual seja, o historicismo. Neste sentido, Guerreiro especulou sobre um “historicismo radical impenitente e intransigente”, tal como a dialética gurwitschiana, para desembocar em uma **epocologia** (1955b; 1955c; 1955d; 1955e; 1955f).

para o desenvolvimento de uma sociologia autenticamente nacional.

Mas a redução não estava direcionada apenas para a apropriação crítica de conhecimentos e das experiências estrangeiras. Ela ainda possuía implicações para a analítica factual da realidade social. Assumindo que a realidade social é vida humana, e, em assim sendo, é uma contextura de sentidos, de valorações, Guerreiro Ramos advogava que também seria tarefa dos sociólogos (brasileiros) pesquisar e recolher, em um esforço criativo de teorização sociológica, as conexões teleológicas, a partir da qual os fatos sociais revelariam os seus sentidos.

Tal como fora definida por Guerreiro Ramos, a redução seria, antes de tudo, uma atitude metódica, subordinada a regras procedimentais, cuja adoção por parte do sociólogo denunciaria a sua capacidade e habilitação para proceder, de modo crítico-assimilativo, frente a todas as categorias científicas e experiências originárias de outras realidades nacionais ou mesmo regionais. Além disso, a sua definição implicava em alguns pressupostos teóricos importantes, tais como o *princípio da intencionalidade* e as noções de *redução*, de *mundo* e de *engajamento* preconizadas pela fenomenologia e pelo existencialismo. Acrescente-se a estas o *perspectivismo* de Ortega y Gasset e Mannheim, a *razão histórica* de Dilthey e a *razão vital* de Ortega y Gasset, nas quais Guerreiro Ramos buscou inspiração para a sua *razão sociológica*, e, ainda, a *dialética* de George Givitch e a noção de *fenômeno social total*, de Marcel Mauss. Foi com bases nestes e em outros conceitos que o autor afirmou que a redução sociológica não admitia a “*existência na realidade social de objetos sem pressupostos*”, era “*perspectivista*” e postulava a “*noção de mundo*” (1996, p. 72-73). (grifos no original)

A apropriação destes conceitos pode ser exposta nos seguintes termos: primeiro, a redução implicava em uma postura raiz por parte do sujeito, qual seja, a de colocar os objetos “entre parênteses”, a fim de superar os elementos que obstacularizavam a percepção correta de seus significados imanentes; segundo, ao postular a noção de mundo enquanto totalidade envolvente, ela admitia a reciprocidade de perspectivas das consciências; terceiro, a complexa e dinâmica transação entre sujeito e

objeto somente tornaria possível a elucidação dos significados e dos valores envolvidos quando rebatida para aquela totalidade; quarto, considerando que os objetos sociais mostram-se em diferentes perspectivas, isso implicava no fato de, caso determinado objeto fosse transferido de uma perspectiva para outra, deixaria este de ser exatamente o que era; quinto, os suportes da redução sociológica seriam coletivos, ou seja, não estariam na consciência do pesquisador ou do sujeito individual, tal como uma lógica formal, mas seriam imanentes à sociedade, em uma lógica que lhe fosse própria, exigindo, portanto, por conta de sua complexidade, uma atitude sofisticada do pesquisador e, por conta de sua imanência, um saber operativo e não meramente especulativo.

Convém também destacar as quatro leis às quais Guerreiro Ramos se refere para normatizar tal atitude metódica. A **primeira lei**, a lei do comprometimento, foi enunciada pelo autor nos seguintes termos: *nos países periféricos, a idéia e a prática da redução sociológica somente poderiam ocorrer ao cientista social que tivesse adotado sistematicamente uma posição de engajamento ou de compromisso consciente com o seu contexto*. Em outras palavras, uma visão do mundo não seria adquirida, apenas, por meio do esforço intelectual, sendo difícil para qualquer cientista, em especial o cientista social, “neutralizar seu efeito condicionador sobre a atividade científica” (*Idem*, p. 107). O homem se integra na totalidade do mundo de modo “não intelectual”, o que implicaria dizer que toda “existência supõe um *a priori* histórico social” (*Idem Ibidem*). Aliás, seria somente “a partir de um engajamento vital que as coisas adquirem sentidos” para ele, o que, sendo ampliado ao cientista social, levou o autor a afirmar que há um “*a priori* existencial” a condicionar a perspectiva do sociólogo, tivesse ele consciência ou não desse condicionamento (*Idem*, p. 106). Semelhantemente ao que Jaspers, com a categoria de “assunção”, buscou imprimir ao saber filosófico e psicológico, a redução sociológica “se esforça por incorporar ao trabalho teórico a perspectiva existencial do teorizador”. Daí a seguinte afirmativa: “vivemos necessariamente a visão de mundo de nossa época e de nossa nação”, o que deve ser considerado em qualquer análise dos fatos e do conhecimento (*Idem*, p. 107).

A **segunda lei** da redução sociológica afirmava que *toda a produção científica estrangeira era de caráter subsidiário para o sociólogo comprometido com determinada realidade*. Subjaz a esta lei que sujeitos e objetos estariam no plano concreto, e não no plano transcendental, tal como a fenomenologia husserliana advogava. Da mesma maneira, no plano da vida cotidiana, a consciência do sujeito sempre se referiria a objetos concretos, ambos situados em uma circunstância determinada. Disso decorreria uma distinção entre a intencionalidade do “eu puro” (Husserl) e a intencionalidade do “eu concreto, episódico, historicamente configurado”, levando Guerreiro a afirmar que, do ponto de vista da redução sociológica, o sujeito estaria sempre inserido na comunidade (*Idem*, p. 113-114). Igual raciocínio se aplicaria aos objetos. Eles não poderiam ser considerados intencionais no mesmo sentido de Husserl, isto é, intencionais enquanto referidos a uma consciência pura. Antes, porém, seriam intencionais no sentido concreto, ou seja, “enquanto carregados de determinado sentido, de determinado propósito, enquanto veiculam um ‘para’, enquanto integrados em particular estrutura referencial” (*Idem*, p. 114). Assim, para o nosso autor, os *nóemas* husserlianos, em realidade, “não são paradigmas universais e, portanto, não podem ser transferidos da perspectiva noética em que se dão para outra”, tal como a abordagem abstrata de Husserl parecia admitir (*Idem Ibidem*). A redução sociológica, neste ponto, tornava-se “uma reflexão sobre os sentidos dos *nóemas*, ou seja, as formas como os objetos são dados ao ato intencional ou *nóesis*” do pesquisador, este sujeito historicamente localizado (*Idem Ibidem*). Além disso, a redução permitiria descobrir os contextos onde surgiriam os sentidos dos produtos sociológicos, sendo, portanto, neste caso, os diferentes *nóemas* sociológicos úteis somente na qualidade de subsídios para uma *nóesis* de “autêntica intencionalidade” (*Idem Ibidem*). Seria por conta disso que as produções científicas de outros contextos histórico-sociais possuiriam caráter subsidiário, à luz do pensamento de Guerreiro Ramos.

A **terceira lei** da redução sociológica expressava *a universalidade dos enunciados gerais da ciência*. Mesmo enfatizando o caráter situado e datado do conhecimento, exatamente em função da trama

relacional que envolve o conhecedor e o conhecido, isto não implicava dizer que, para Guerreiro Ramos, perder-se-ia, por completo, o caráter de universalidade da ciência. Deste modo, era duplo o sentido em que a sociologia se apresentava para ele como sendo uma ciência universal: primeiramente, devido ao fato de que já não se vivia a condição de isolamento dos povos, de um atomismo das nações, mas sim de um todo mundial inter-relacionado, o que facilitava, em seu entendimento, a livre troca de informações entre os cientistas, colaborando para a formação de um patrimônio científico comum a todos os homens do saber. Em segundo lugar, a universalidade da ciência proviria também do fato de que todos aqueles que a ela se devotavam participariam de “um mesmo círculo semântico, isto é, admitem como válido um mesmo repertório central de enunciados” (*Idem*, p. 123-124). Seria exatamente esta condição que o levaria a admitir a existência de um “elenco central de categorias universais” que poderia ser apreendido “mediante a percepção de como” determinados autores referenciais da área “pensaram o que escreveram” (*Idem*, p. 124). A redução sociológica, portanto, levaria em consideração que a universalidade da ciência se daria “*somente no domínio dos enunciados gerais*” (*Idem*, p. 123). (grifos no original)

A **quarta** e última lei afirmava que, à luz da redução sociológica, *a razão dos problemas de uma sociedade particular era sempre dada pela fase em que tal sociedade se encontrava*. Esta lei “pressupõe um estilo de pensar os fenômenos sociais fundamentado no que se pode chamar de razão sociológica”, o que significava dizer que haveria “uma referência básica, a partir da qual tudo o que acontece em determinado momento de uma sociedade adquire seu exato sentido”, e esta referência básica era o que nosso sociólogo denominava “fase” (*Idem*, p. 129). O que estava por trás deste pressuposto, em realidade, era a categoria de totalidade, uma categoria onde os fenômenos sociais eram encarados enquanto fenômenos totais. Uma fase, explicava o autor, é uma totalidade histórico-social, cujas partes encontram-se em relações dialética; era o princípio de coerência para fins analíticos de acontecimentos históricos. Assim, “*sob a espécie da fase, o sentido dos acontecimentos se clarifica. Os acontecimentos não podem ser compreendidos senão quando referidos à totalidade (fase) que os*

transcende e a que são pertinentes. Por isso que não se verificam de modo arbitrário, estão sujeitos às determinações particulares de cada seção do fluxo histórico-social em que transcorrem.” (Idem, p. 135) (grifos no original)

A postura redutora jamais seria abandonada por Guerreiro Ramos em sua trajetória. Por meio dessas quatro leis, ele começaria a elaborar estudos com vistas à formulação de uma **teoria da sociedade brasileira**, apropriando-se, principalmente, das perspectivas sociológica, política e administrativa que contornavam nossa realidade social. Foi ela, a redução sociológica, desde o início, uma propositura com fins a orientar o trabalho sociológico, no Brasil. A sua inspiração proveio, como dissemos, dos estudos realizados sobre a história das idéias no Brasil, onde constatou que, embora estivesse predominando, em seus dias, uma sociologia enquanto *saber em hábito* – uma *sociologia enlatada*, sociologia da academia que, estigmatizando como pré-científico o labor das gerações passadas, só considerava sociologia o que na academia e a partir dela se vinha produzindo, também havia uma vertente da tradição sociológica brasileira que exerceu a *sociologia em ato*, na qual se inseriam Salles Torres Homem, Tito Franco, Paulino José Soares de Souza (Visconde do Uruguai), Silvio Romero, Alberto Torres e Oliveira Viana, todos eles preocupados em elaborar um saber sociológico autenticamente nacional; todos eles se esforçaram para teorizar sobre a realidade brasileira com os fins de orientação política da nação; todos eles comprometidos em “salvar o fenômeno brasileiro” (GUERREIRO RAMOS, 1983b, p. 543). A redução sociológica de Guerreiro Ramos punha-se na linha direta de continuidade desse esforço salvador do Brasil, dessa tradição *crítico-pragmática* do pensamento social brasileiro, e em linha confrontativa com os *hipercorretos*.

É sabido que desde o livro *A Redução Sociológica*, Guerreiro Ramos procurava situar a relevância da filosofia de Husserl e de Heidegger no contexto de suas idéias, deixando sempre claro o caráter subsidiário do pensamento daqueles autores e procurando extrair deles todas as implicações que suas idéias teriam para a sistematização do conceito de

redução sociológica. Em 1969, ele diria que o caráter subsidiário da fenomenologia para as suas idéias teria implicação na elaboração da abordagem metodológica pertinente a um campo específico da Ciência Social, ou seja, enquanto lhe forneceria subsídios teóricos para a *redução sociológica*, a *abordagem parentética*, o *encontro parentético* e o *homem parentético* (GUERREIRO RAMOS, 1969).

Esta posição do autor estava inteiramente em consonância com os seus estudos sobre o historicismo, o culturalismo e o existencialismo, mas principalmente daqueles dois primeiros, cujos resultados se encontram sistematizados em seu método epocológico ou faseológico, mais tarde inseridos, como vimos, na própria concepção de redução sociológica. Além de combater a “concepção abstrata do sujeito epistemológico”, argumentando que este sujeito, “ao postar-se diante dos objetos, (...) os vê como um ser implicado em sua época, cujas premissas condicionam irresistivelmente sua visão e constituem espécie de *a priori do mundo*” (1955e, p. 1), Guerreiro Ramos advogava a idéia de que cada época histórica “condiciona as categorias da forma de pensamento” (1955f, p. 1), esta, aliás, uma das teses principais do **historicismo radical** se sua proposição epistemológica:

As categorias de pensamento elas mesmas estão sujeitas a mudanças, não se podem pretender finais, pois são contrapartes, no nível científico, do processo modelador da época. As formas mentais, os métodos, são condicionados pelas pautas eidéticas da época em conexão com a sua problemática objetiva. Cada época é uma modalidade de sentido e não mera justaposição de objetos. É uma totalidade de sentido que condiciona os modos de compreender e o significado do que acontece (GUERREIRO RAMOS, 1955e, p. 2).

Neste sentido, a fenomenologia, como um tipo de conhecimento datado, apresentava-se para ele, por um lado, como um horizonte intelectual pertencente a uma determinada época histórica emergente, a sua, e a interiorização, por parte do cientista social, dos conteúdos conceituais sistemáticos dessa época sinalizava a sua atualização. Isto não significava dizer que o cientista social teria que ser um fenomenologista em *strictu sensu*, ou husserliano. Acima de tudo, a fenomenologia possuía, em seu entender, uma “função propedêutica”, ou seja, era um rito de passagem indispensável para quem quer que se propusesse ao exercício

da ciência social (GUERREIRO RAMOS, 1970b, p. 14). Por outro lado, Guerreiro acreditava que a ciência social se encontrava repleta de desafios que estavam a exigir muito mais do que uma orientação fenomenológica.

Assim, o cientista social, desde que tivesse alcançado o seu momento de maturidade, deveria se empenhar em superar a fenomenologia *stricto sensu* e propor a sua renúncia, a sua superação, almejando ser, ele mesmo, um homem parentético¹⁴⁶, aberto a múltiplas realidades e capaz de encontrar e expressar o seu conteúdo conceitual de forma idiossincrática, pessoal, por meio de conteúdos procedimentais também *ad hoc* de pesquisa (*Idem*, p. 14). Na realidade, caso a ciência social pretendesse manter a sua integridade conceitual e metodológica, ela teria que ser “pós-fenomenológica.” (*Idem*, p. 15) O cientista social, por seu turno, deveria aspirar a uma transformação de si mesmo, deveria “perder a inocência” para poder partir em direção a essa ciência social pós-fenomenológica.¹⁴⁷ Foi dentro deste contexto apropriativo que Guerreiro Ramos escreveu um conjunto de três trabalhos com o intuito de demonstrar uma tríade de declarações, as quais passamos a descrever.

Primeira: *a fenomenologia habilita as cientistas a serem criticamente conscientes das suposições da vida cotidiana*. Tendo por base a diferenciação que Husserl estabelece entre atitude natural e atitude crítica – a primeira vem a caracterizar o tipo de homem que não possuiria capacidade ou habilidade para transcender as pressuposições da vida cotidiana, encontrando-se, por isso, bloqueado em sua imediação com o mundo, e, a segunda seria aquela típica do homem que possuiria capacidade de suspender ou colocar entre parênteses tais pressuposições, por isso proporcionando o alcance do nível de pensamento conceitual e, portanto, de liberdade –, Guerreiro Ramos advogava que o cientista social deveria ser portador da atitude crítica, tornar-se “uma pessoa alerta para as falácias e influências da atitude natural”, habilitar-se para ver a vida

¹⁴⁶ Sobre o sentido de Homem Parentético, falaremos mais à frente.

¹⁴⁷ Fornecendo o seu depoimento pessoal dessa tentativa, Guerreiro chegou a afirmar que esperava que o seu empenho nessa transformação pessoal pudesse se estender à sua assimilação da fenomenologia, a tal ponto que ele pudesse se expressar sem ter que recorrer à terminologia daquela filosofia, muito embora ele ainda não houvesse atingido essa situação que almejava (GUERREIRO RAMOS, 1970a, p. 2).

cotidiana como um *outsider*, um estrangeiro, “alguém com uma platônica capacidade de assombro permanente”, capaz do exercício da redução sociológica: em síntese, ser um homem parentético (GUERREIRO RAMOS, 1969, p. 4). Vista sob este prisma, a atitude parentética seria matéria substancial da ciência social.

Segunda: a fenomenologia habilita o cientista social para o entendimento do fato de a realidade ser sempre percebida dentro de uma perspectiva. Este perspectivismo subjacente de Guerreiro Ramos já se fazia presente em seus trabalhos desde o início dos anos 50, tendo sido o mesmo exposto claramente no livro *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, onde, por exemplo, ele advogava que a objetividade se definia “em termos de perspectiva” (1995, p. 32). A fenomenologia, assim, por ser perspectivista, por assumir um ponto de vista pluralista e dialético e por ensejar um pluralismo de perspectivas, permitiria que o mundo e as coisas do mundo se apresentassem ao cientista social em modos inesgotáveis de possibilidades e significados. Conseqüentemente, foi a partir deste perspectivismo admitido e possibilitado pela fenomenologia, associado à noção de encontro (Buytendijk, Rogers, Moreno e outros), que o nosso sociólogo derivaria o conceito de encontro parentético, cuja definição geral seria posta nos seguintes termos: “encontro parentético é aquele no qual se tenta relacionar com pessoas e coisas na perspectiva mais conveniente para a total revelação de suas distintas facetas múltiplas.” (1970a, p. 9)

Terceira: a fenomenologia habilita o cientista social a distinguir os múltiplos níveis da realidade e, assim, a superar as falácias reducionistas. Se as duas declarações acima evocadas se voltaram, primeiramente, para a atitude parentética como uma forma de conduta que pode ser incorporada à vida diária das pessoas, em sentido geral, e à dos cientistas sociais, em específico, e, em segundo lugar, para o fato de que o conhecimento dos homens e das coisas – em suma, do real – é sempre fruto de perspectivas, esta terceira declaração procurava explorar a dialética e a multiplicidade de realidades – um combate às proposituras monistas que procuram subsumir o múltiplo do real a apenas um centro de convergência ou a apenas um de seus elementos constitutivos tido como exclusivo ou dominante, e que sugere não haver uma realidade ou

razão última ou primeira a qual tendem ou da qual derivam todas as coisas. Em verdade, à luz da fenomenologia, a perspectiva é, ela própria, pertencente ao real, no sentido de que este contempla diferentes sentidos e ordens em si mesmo, revelados pelas diferentes perspectivas humanas. Ademais, tais perspectivas guardam, entre si, uma relação dialética complexa, bem como apontam para as múltiplas possibilidades de ser e de fazer o real (1970b).

A partir dessas considerações, Guerreiro Ramos partiria em busca da sistematização de uma ciência social parentética de caráter dialético e pluralístico, tal como retrataremos no último capítulo desta tese.

Capítulo 12

A Nação, o Nacionalismo e a Trajetória Parlamentar de Guerreiro Ramos

O *approach* faseológico de Guerreiro Ramos subjacente em sua propositura redutora foi determinante para consolidar a sua abordagem sociológica.¹⁴⁸ Como destacado no capítulo anterior, a sua faseologia ou epocologia considerava que tanto as categorias do pensamento como os problemas sociais e suas soluções eram aspectos situados, em termos de espaço e tempo, em uma estrutura econômica e culturológica.¹⁴⁹ Mas como bem notaram Oliveira (1995), Paiva (1986) e Toledo (1997; 2005), não somente a noção de *fase*, como também as de *autenticidade*, *alienação*, *consciência crítica*, *consciência ingênua*, *engajamento*, entre outras, faziam parte do aparato teórico de origem existencialista que os intelectuais ligados ao ISEB se valeram para fazer fundamentar suas interpretações sobre a realidade brasileira. Lembrando, é claro, que tais categorias já faziam parte do universo teórico de Guerreiro Ramos, desde a sua juventude, muito embora o emprego sistemático destas não obedecesse, à época, ao projeto de construção, no caso, de uma sociologia nacional, mas de um novo humanismo ou de uma história da literatura brasileira.

De todo modo, foi em consonância com este *approach* faseológico que o nosso autor afirmou que certos problemas, como no caso da mortalidade infantil, da organização administrativa brasileira, da renda nacional, entre tantos outros por ele estudados, somente poderiam ser efetivamente resolvidos caso se concretizasse uma mudança na

¹⁴⁸ Estamos partindo do pressuposto que toda abordagem implica em uma perspectiva, ou seja, em um modo pessoal de determinado pensador ver ou perceber, perspicazmente, a realidade. Neste sentido, ao falarmos de abordagem estamos nos referindo ao modo pessoal de determinado pensador se apropriar ou tratar as questões que essa realidade compreende (GRAVE et al., 1999). No caso de Guerreiro Ramos, a faseologia constituía-se em uma variante de seu modo de abordar a dinâmica social.

¹⁴⁹ Em termos gerais, a estrutura econômica dizia respeito à “tecnologia” e às “relações de produção”, ao passo que a estrutura culturológica comportava o “repertório de

estrutura e na superestrutura social, não somente em termos econômicos, mas culturais, políticos e sociais, também. Referindo-se à mortalidade infantil, por exemplo, afirmou o sociólogo, em 1950, que a “diminuição da mortalidade”, no Brasil e em outros países latino-americanos, ocorreria de maneira natural e conseqüente, a partir do momento em que, neles, se processasse “uma transformação faseológica”, esta, como frisado acima, de “caráter total”, em termos de seus “complexos econômicos e sociais” (1950a, s/p).

Ainda segundo o pensamento guerreiriano, a tomada de consciência crítica precederia às soluções dos problemas sociais¹⁵⁰, e isto exigiria, do sociólogo em geral, a consolidação de estudos a propósito de como historicamente os problemas de seu interesse vinham sendo postos, ou seja, era imperativo ao sociólogo, a fim de superar a ingenuidade, pesquisar o contexto mundial global e em que condição estrutural da sociedade os problemas a ele afetos emergiram, quais as perspectivas que sobre eles incidiram e qual o arcabouço teórico manejado para exprimi-los. Tudo isso para que ele assim pudesse alcançar, quando do exame de um determinado problema social, o grau máximo de objetividade histórico-sociológica que uma determinada época lhe possibilitava ter, para, deste modo, poder colaborar na construção de uma **sociologia nacional**.

Este foi o caso da analítica que Guerreiro Ramos procedeu sobre o problema do negro, no Brasil.¹⁵¹ De acordo com o autor, aqui, o negro

elementos não econômicos *stritu sensu* e não tecnológicos, tais como a organização institucional e a psicologia social” (GUERREIRO RAMOS, 1954b, p. 69).

¹⁵⁰ A noção de **problema social**, disse Guerreiro Ramos no artigo *Teoria do problema social*, implicaria em outras, como na de *normalidade*, uma vez que “uma determinada condição social toma, numa época determinada, o caráter de problema social porque discrepa do que considera normal”, e da *perfectibilidade*, pois “quem admite a existência de problemas sociais numa sociedade admite que ela está mal organizada, defeituosa”, admitindo também “que tal sociedade pode ser mais bem organizada, corrigida”, ou seja, que pode ser levada à perfeição ou melhora.

¹⁵¹ Foi com base nas noções de *normalidade* e *perfectibilidade*, principalmente, que Guerreiro Ramos, quando analisou o modo como o negro vinha sendo historicamente abordado na sociologia brasileira (1950b; 1953c; 1953d; 1953e; 1953f; 1953g; 1953h; 1953i), indagou: “Que é que, no domínio de nossas ciências sociais, faz do negro um problema, ou um assunto? A partir de que norma, de que padrão, de que valor, se define como problemático ou se considera tema o negro no Brasil? Na medida que se afirma a existência, no Brasil, do problema do negro, que se supõe devesse ser a

vinha sendo estudado “a partir de categorias e valores induzidos predominantemente da realidade européia” (GUERREIRO RAMOS, 1954a, p. 189), e este fato estava a denunciar a necessidade de se realizar um exame aprofundado da literatura estrangeira, tendo-se como finalidade, por um lado, “desmascarar” os possíveis “equívocos” desta (*Idem Ibidem*) e, por outro, denunciar a alienação em que estariam incorrendo os sociólogos e antropólogos brasileiros (GUERREIRO RAMOS, 1953c) que dela se valiam, de modo acrítico e transplantativo, para o estudo do problema do negro brasileiro. Era esta alienação que estaria a obstaculizar, conforme a opinião do autor em pauta, o processo de formação de uma sociologia brasileira autêntica. Nestes termos, categorias como as de *raça*, *estrutura social*, *aculturação*, *mudança social*, todas elas provenientes, seja da antropologia européia, seja da norte-americana, supunham, em seu entendimento, uma “concepção quietista da sociedade” e, deste modo, contribuía “para a ocultação da terapêutica decisiva dos problemas humanos em países subdesenvolvidos”, e a adoção indiscriminada das mesmas constituía-se “em poderoso fator de alienação” (GUERREIRO RAMOS, 1954a, 190-191). Logo,

Na medida que a antropologia no Brasil se ajusta a este sistema de referências, desserve o país e confunde os interessados no equacionamento dos problemas nacionais. Os nossos grandes problemas “antropológicos” são indecifráveis à luz das categorias habituais daquela espécie de antropologia (*Idem*, p. 191).

Ademais, sem que estivesse munido de uma teoria global da sociedade brasileira, o antropólogo brasileiro incorreria no risco de se dedicar a questiúnculas do problema nacional do Brasil, despendendo esforços e recursos desnecessariamente. Ao mesmo tempo, era opinião de Guerreiro Ramos que muitos dos problemas ditos antropológicos decorriam da “fase de desenvolvimento econômico” em que a nação brasileira se encontrava, e que, portanto, uma vez concretizada a “mudança faseológica” da estrutura econômica vigente à época, muitos daqueles problemas seriam, “automaticamente”, solucionados (*Idem Ibidem*).

sociedade nacional em que o dito problema estivesse erradicado?” (GUERREIRO

O momento histórico de personalização da Nação brasileira

Para além desses estudos de problemas sociais particulares, a verdade é que, durante a década de 1950, o sociólogo baiano firmaria convicção de que o Brasil – e o Mundo¹⁵² – vivenciava uma grande transformação, e que esta apontava para o soerguimento de uma nova etapa de seu processo de desenvolvimento histórico-social¹⁵³, uma etapa em que a sociedade brasileira começava a abandonar a “falsa consciência” legada pelo romantismo e pelo modernismo.¹⁵⁴ De fato, era consenso entre os intelectuais que pertenciam ao ISEB que o Brasil estava vivenciando uma mudança faseológica sem precedentes em sua história. De acordo com Guerreiro Ramos, estávamos diante da possibilidade objetiva do abandono da situação colonial, isto é, de sairmos de uma situação de dependência total da metrópole e de ingressarmos em um novo modo de ser coletivo, no modo de ser “histórico-cultural” (GUERREIRO RAMOS, 1957d), e isto implicava na passagem do estado de consciência ingênua para o de consciência crítica, do estado de alienação para o de autoconsciência coletiva. Segundo ele,

A consciência crítica surge quando um ser humano ou um grupo social reflete sobre tais determinantes e se conduz diante deles como sujeito. Distingue-se da consciência ingênua que é puro objeto de determinações exteriores. A emergência da consciência crítica num ser

RAMOS, 1954a, p. 207).

¹⁵² Em 1955, Guerreiro Ramos viajou para França, de lá voltando convicto que a “politização dos povos (...) situados na periferia do mundo”, cujos intelectuais e políticos se encontravam “profundamente engajados em um esforço de destinação de suas comunidades”, estava a reconfigurar o quadro do poder mundial, de tal modo que a relação entre o centro e a periferia se alteraria significativamente (GUERREIRO RAMOS, 1956a, p. 1).

¹⁵³ Em seus escritos de 1941 sobre a história da literatura latino-americana, por exemplo, esta nova fase já era apontada. Segundo ele, a literatura americana, em geral, e brasileira, em específico, tinham superado a fase colonial (ou estado de alienação literária) e ingressado em uma nova fase, a contemporânea, uma vez que já eram nítidos os traços fisionômicos próprios de cada uma delas.

¹⁵⁴ Sobre a época romântica e modernista, disse o nosso autor: “a exaltação do índio e da paisagem brasileira pelos românticos, a pesquisa de cor local pelos modernistas de 1922 foram o máximo de consciência possível que atingiram os intelectuais antes dos dias correntes. Mas esta consciência foi falsa, como falsa tem de ser necessariamente toda consciência que não abarca o sentido geral de uma fase histórico-social. Os românticos e os modernistas não se tinham assenhoreado globalmente do processo que estavam vivendo. Sua atuação, embora de vanguarda, atesta, como sintoma, o que havia de positivo na transformação vegetativa que se operava no país. Eles tiveram uma consciência ingênua do Brasil, à diferença de nós outros que temos hoje a consciência crítica do país.” (GUERREIRO RAMOS, 1957b, p. 8)

humano ou num grupo social assinala necessariamente a **elevação** de um ou de outro à compreensão de seus condicionamentos. Comparada à consciência ingênua, a consciência crítica é um modo radicalmente distinto de apreender os fatos, do qual resulta não apenas uma conduta humana desperta e vigilante, mas também uma atitude de domínio de si mesma e do exterior. Sem consciência crítica, o ser humano ou grupo social é coisa, é matéria bruta do acontecer. A consciência crítica instaura a aptidão autodeterminativa que distingue a pessoa da coisa (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 48). (grifos nossos)

Assim, para que esta passagem se concretizasse, para que a sociedade brasileira, de fato, pudesse ascender ou elevar-se ao modo de ser histórico-cultural, e, portanto, assumir, de uma vez por todas, novos parâmetros de desenvolvimento, estes mais nacionalistas, obviamente, cumpria à intelectualidade promover a consciência nacional, a fim de acelerar esse momento de transição perturbador: “o espírito que realiza a ascensão histórica de um povo (...) é o trabalho intelectual animado por uma deliberação obstinada de exprimir as virtualidades da existência coletiva.” (GUERREIRO RAMOS, 1957d, p. 8).

Como podemos perceber, era claro para o nosso sociólogo que a sociedade brasileira estava na iminência do ingresso em um novo plano de sua existência coletiva, isto é, no plano da “historização”, o que a faria adquirir “perfil de **pessoa coletiva**” (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 47). (grifos nossos) Este ponto é fundamental, pois que assinala que o autor transpôs categorias da filosofia da existência (e do personalismo cristão) para o tratamento da realidade brasileira, da nação.¹⁵⁵ Além disso, vale destacar que a historização implicava em autodeterminação, “personalização” (*Idem Ibidem*) e, como tal, avocava a “possibilidade” de “opção” pela “liberdade” (GUERREIRO RAMOS, 1957d, p. 8):

A possibilidade do histórico está contida na convivência chamada “natural”. Basta que **fatores objetivos suscitem nas sociedades rudimentares** a modificação do modo pelo qual os indivíduos se relacionam entre si e com a natureza, tornando-o mais independente da pressão dos costumes, para que uma nova postura existencial aberta à história apareça em tais sociedades. É exatamente essa espécie de postura que define o viver projetivo, propriamente histórico, e possibilita o existir como pessoa. Entre a modalidade natural de

¹⁵⁵ Notemos que o autor evitou incorrer em uma antropomorfização do social, que, aliás, foi por ele denunciada como um dos “característicos da ideologia romântica de mais nefastas conseqüências nas ciências sociais contemporâneas” (1956b, p. 4).

coexistência e a propriamente histórica há uma diferença no grau de personalização. A pessoa se define como um ente portador de consciência autônoma, isto é, nem determinada de modo arbitrário, nem pela pura contingência da natureza. A personalidade histórica de um povo se constitui quando, graças a estímulos concretos, é levado à percepção dos fatores que o determinam, o que equivale à aquisição da consciência crítica (1996, p. 48).¹⁵⁶

Foi por estar extremamente convencido do fato de que o momento histórico por que passava a sociedade brasileira era singular e estava a merecer uma reflexão mais aprofundada que Guerreiro Ramos se dedicou à elaboração de um arcabouço sociológico adequado à tarefa de teorização da realidade brasileira, o fazendo tanto por intermédio de instituições, entre elas o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP) e o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), quanto solitariamente, quando deste instituto se afastou em 1958, ingressando na vida política partidária.¹⁵⁷

O nacionalismo guerreiriano

A partir de 1959, seria por meio de suas colunas políticas “Vanguarda Popular”, publicada em *O Semanário*, e “Do Ponto de Vista Nacional”, em *Última Hora*, ambos jornais cariocas, que ele articularia, de modo mais denso e diferenciado, a sua concepção de nacionalismo, bem como efetuaría uma análise do momento político brasileiro. Os reflexos desses estudos iniciais foram sistematizados, principalmente, em seus livros *O problema nacional do Brasil*, de 1960, e *A crise do poder no Brasil*, de 1961.

Da forma como Guerreiro Ramos formulou a sua concepção de nacionalismo¹⁵⁸, este seria vislumbrado como o verdadeiro instrumento do qual se valeriam os povos periféricos para lograrem êxito em suas lutas pela libertação da condição colonial que há muito estavam expostos, isto

¹⁵⁶ Vanilda Paiva também percebeu esta transposição operada por Guerreiro Ramos (PAIVA, 1986, p. 41).

¹⁵⁷ Não é nosso propósito procedermos uma análise destas instituições e de seus membros, uma vez que sobre elas já existem excelentes trabalhos, mas continuarmos seguindo a trilha da trajetória intelectual de Guerreiro Ramos, no sentido de apontarmos a perdurância de suas crenças nesta.

¹⁵⁸ Ver a respeito o interessante estudo de Elisabeth Rago (1992).

é, o nacionalismo lhes proporcionaria o assenhoreamento, a soberania da “capacidade autodeterminativa” e, assim, os assistiria em seus respectivos processos particulares para o alcance de suas “personalidades nacionais”, suas libertações nacionais (GUERREIRO RAMOS, 1960a, p. 225-226). Neste sentido, o nosso sociólogo elaborou uma **tipologia do nacionalismo** – nacionalismo ingênuo, nacionalismo utópico, nacionalismo de cúpula e nacionalismo de circunstância – com o intuito de distinguir, entre todo um conjunto de mistificação criado em torno do termo, aquele que seria, em seu entendimento, o verdadeiro nacionalismo (*Idem*, p. 248-252). Este seria “uma ideologia popular” (*Idem Ibidem*, p. 225), calcada no povo, em suas práticas e valores verdadeiros, para cuja formulação contribuiria a *Intelligentzia*¹⁵⁹ e/ou *Vanguarda* de cada país. Mas advertia: a expressão do nacionalismo somente poderia ser feita à luz do método redutor (a redução sociológica), o único, segundo pensava, apto a identificar a “razão sociológica” de cada coletividade (*Idem Ibidem*). Destarte, teria o nacionalismo caráter científico e, naquele momento, Guerreiro Ramos o vislumbrava como uma ciência social histórica exercida do ponto-de-vista dos países periféricos ou da mundialização dos benefícios da civilização.

Especificamente no caso do Brasil, Guerreiro Ramos percebia que o país estava a passar por um momento singular, dado que o “movimento emancipador”, entre nós, adquiria, de fato, pela primeira vez na história, um caráter verdadeiramente “popular e nacional” (GUERREIRO RAMOS, 1960a, p. 227), exatamente devido ao aparecimento do **povo**¹⁶⁰ como um “ente político, maduro, portador de vontade e discernimento próprios” (*Idem*, p. 229), ou ainda, como “categoria cardinal do Brasil contemporâneo” (GUERREIRO RAMOS, 1961, p. 46), a quem caberia, de

¹⁵⁹ O significado do papel político de toda *intelligentzia* era algo muito caro a Guerreiro Ramos. Foi assim pensando que participou do Teatro Experimental do Negro (TEN), do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), de assessorias a governos e que se projetou para a política partidária. Para ele, qualquer “intelectual que viva profundamente a ética da inteligência, reconhecerá que o seu magistério terá de ser deliberadamente, intencionalmente, político”, quer dizer, transformação social (GUERREIRO RAMOS, 1961, p. 190)

¹⁶⁰ De elemento secundário, o povo, na opinião do sociólogo, ascendia à “categoria de agente principal dos acontecimentos” (GUERREIRO RAMOS, 1960a, p. 229). Em termos de definição, o povo seria, para o autor, “um conjunto de núcleos populacionais articulados entre si pela divisão social do trabalho, participantes de uma mesma tradição e afetados de uma mesma consciência coletiva de ideais e de fins” (*Idem*, p. 228).

acordo com o sociólogo, a “função de dirigente por excelência do processo histórico-social” (GUERREIRO RAMOS, 1960a, p. 229). Muito embora o povo já existisse em sua condição de agente principal do processo emancipador brasileiro, o sociólogo destacava que nele ainda se encontravam caracteres impeditivos do exercício da deliberação direta desse processo histórico, sendo necessária, assim, a atuação de uma “miniatura sua”, ou seja, uma vanguarda popular ou vanguarda do povo, cuja composição seria, de modo majoritário, mas não exclusivo, de “trabalhadores de diferentes categorias”, acrescida de “elementos oriundos de outras classes e categorias”, a saber: “empresários industriais, comerciais e agrícolas, de quadros técnicos profissionais e de outros elementos da pequena burguesia, militares, estudantes e intelectuais” (*Idem*, p. 246). Em síntese, o movimento emancipador brasileiro se caracterizava por ser nacionalista, de esquerda e transcendente à exclusividade interpretativa que as classes, todas elas, forneciam à realidade. Ademais, mesmo que mediado pela sua vanguarda, seria dirigido pelo povo e manteria forte compromisso com a democracia.

Este posicionamento de Guerreiro Ramos condiz com as suas posições defendidas em seu livro de 1939 e em seus textos sobre história da literatura. Como vimos, o autor acreditava que o povo, em geral, detinha em si elementos que configuravam o “espírito”, os anseios e as idéias gerais que perpassam a uma coletividade. Contudo, caberia à *intelligentsia* ou *vanguarda*, esta metodologicamente preparada, a captura desses elementos e a alavancagem do movimento de emancipação nacional. Eis aqui a diferença substancial entre a **vanguarda do povo** e o **povo em geral**:

o povo como tal não alcança a visão conjunta de suas necessidades. Só a sua vanguarda a alcança. O povo como tal só empiricamente encontra as soluções concretas de seus problemas. Sua vanguarda as encontra partindo de princípios gerais resultantes de práticas populares habituais. O povo como tal, nas condições históricas até agora vigentes, não possui instrumentos teóricos elaborados. Só a vanguarda os possui. O povo como tal não tem a consciência sistemática exaustiva dos fatos de sua conduta. Só a vanguarda a tem. O povo, como tal, entregue aos impulsos espontâneos, pode perder as oportunidades que a história lhe oferece. Conduzido por sua vanguarda, tem menos probabilidade de perdê-las (GUERREIRO RAMOS, 1960a, p. 246).

O nacionalismo brasileiro, segundo Guerreiro Ramos, não estava imune a movimentos e ações contrárias à sua concretização, tampouco livre de uma gama variada de mistificações. Os títeres do imperialismo – os “entreguistas” – eram, naquele momento, os seus maiores inimigos, os maiores obstacularizadores desse processo de emancipação da nação brasileira. Reivindicando para si o “atributo de nacionalista”, o entreguista estava em pleno exercício de ludibriamento dos cidadãos e cidadãs comuns (GUERREIRO RAMOS, 1959). Foi com o intuito de auxiliar o povo brasileiro a identificar os “pelegos do nacionalismo” e, deste modo, contribuir para que os cidadãos comuns pudessem votar, nas eleições de 03 de outubro de 1960, em consonância com os interesses emancipatórios reais do Brasil, que Guerreiro Ramos se dedicou à elaboração dos “testes do nacionalista e do entreguista”, anunciados pelo jornal Última Hora, da seguinte forma:

VAI VER QUE NÃO É

Agora a coisa vai ficar mais fácil. Quando você ouvir uma pessoa qualquer dizer-se nacionalista, tire do fundo da carteira a reportagem que hoje publicamos e faça uma rápida verificação: o método é simples e magníficos os resultados. Ninguém pode escapar aos cinco itens do “esquema Guerreiro Ramos” feito de encomenda exatamente neste instante em que tantos se dizem nacionalistas e um número tão reduzido é conhecido, de todos nós, como entreguista (Idem Ibidem). (destaques no original)

Os testes seriam os seguintes:

Teste do Nacionalista	Teste do Entreguista
1. O nacionalista coerente acredita no povo como principal dirigente do processo brasileiro;	1. O entreguista não acredita no povo como principal dirigente do processo brasileiro;
2. O nacionalista coerente acredita que o Brasil pode, com seus recursos internos, resolver os seus problemas, desde que adote regime de base popular, organizado segundo critérios soberanos;	2. O entreguista não acredita que o Brasil pode, com os recursos internos, resolver os seus problemas. Tende a considerar o desenvolvimento brasileiro essencialmente dependente da entrada de capitais estrangeiros e de ajuda externa;
3. O nacionalista coerente acredita que o destino do Brasil não está invariavelmente vinculado ao de nenhuma potência hegemônica, devendo manter relações com todos os povos;	3. O entreguista acredita que o destino do Brasil está invariavelmente vinculado ao dos estados unidos;
4. O nacionalista coerente não contribui pelo seu trabalho para o êxito de empreendimentos lesivos aos interesses	4. O entreguista contribui objetivamente, pelo seu trabalho, para o êxito de empreendimentos lesivos aos interesses

<i>nacionais; e</i>	<i>nacionais; e</i>
5. O nacionalista coerente participa, não apenas por palavras, mas também por tarefas prática, dos esforços coletivos tendentes a promover a emancipação nacional.	5. O entreguista não participa conscientemente de nenhum dos esforços coletivos tendentes a promover a emancipação nacional.

Quadro 1 – Teste popular do nacionalismo

Fonte: Guerreiro Ramos (1959)

Ingresso na política partidária

Em 1959, Guerreiro Ramos foi eleito para o Diretório Nacional do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), não abandonando, no entanto, a sua postura intelectual.¹⁶¹ Na realidade, o seu ingresso na esfera político-partidária foi justificado por ele em razão de seus propósitos intelectuais, antes que puramente políticos:

Nesses últimos anos, atingi o máximo de consciência possível do processo brasileiro, dentro do quadro acadêmico de professor. Neste momento, tenho a impressão de que me encontro nas condições de um debutante. De alguém que tem que vencer a inércia psicológica de 30 anos de professor para, sob o imperativo de melhor servir à coletividade, dar-lhe uma cobertura científica e conceitual mais operosa e mais eficaz. Esta nova equação que venho de adotar está me impondo uma participação mais profunda no jogo político do país e no drama dos interesses econômicos. [...] **aceitei este posto partidário entre outras coisas porque estou convencido de que ele contribuirá para elevar o nível científico de minha produção sociológica.** (DEBUTANTE..., 1959, s/p) (grifos nossos)

Esta postura estava totalmente coerente com a sua atitude de intelectual engajado, comprometido, notadamente existencial.¹⁶² No entanto, ter aceitado a indicação para concorrer ao diretório do Partido Trabalhista Brasileiro significava, para ele, ao mesmo tempo, fazer um exame de autoconsciência, pois que fazia atuar sobre si a sua própria crítica, exigindo-se ser um sociólogo “em mangas de camisa”, agora pelas raias do seu engajamento na política-partidária. Eis aqui a autocrítica de seu comportamento:

¹⁶¹ Mesmo já no exercício de seu mandato de deputado, afirmou ele certa vez: “...considero-me, portanto, um *virtuose* da inabilidade política, porque não estou disposto, Sr. Presidente, a fazer uma carreira política com o ônus da minha desnaturação intelectual. [...] Êste preço não pagarei.” (269ª sessão, 9 dez. 1963).

Nesses dois livros, como em outros trabalhos menores, tenho a impressão de que, para falar uma linguagem hegeliana, neguei a ciência do gabinete no gabinete, ou ainda, neguei a sociologia de gabinete fazendo sociologia de gabinete, a despeito do caráter concreto que tiveram sempre as minhas cogitações. Mas, agora, me é oferecida a feliz oportunidade de não me esquistar ou cristalizar numa posição, de dar um passo adiante e de negar a sociologia de gabinete fora do gabinete, isto é, na prática social, “pensando com as mãos”, confundido com as aspirações, os movimentos dos trabalhadores e dos estudantes. (DEBUTANTE..., 1959)

Em 1962, após diversos entendimentos partidários, Guerreiro Ramos candidata-se a Deputado Federal pelo Estado da Guanabara, na legenda do PTB. Foi uma campanha de recursos escassos. Auxiliado, principalmente, por alguns de seus estudantes, o sociólogo saíria às ruas da capital carioca em busca de votos. Sofreu, durante a sua campanha, processos de contrapropaganda e sabotagem; sentiu-se, em vários momentos, traído por quem considerava lhe ter estima pessoal e intelectual:

Isebianos e pecebistas organizaram dispositivos de contrapropaganda, que, em toda Guanabara, me combatia por todos os meios e modos [...] mais ainda, processos de truculenta sabotagem foram utilizados. Anunciava-se palestra minha em certa escola, faculdade, ou associação. Frequentemente, ocorria que, na data marcada, alguém dizendo-se parente meu, por telefone, avisava à instituição que eu adoecera repentinamente. Quando lá chegava, à hora aprazada, era para constatar a sabotagem, não havia mais público. Em certa faculdade, aconteceu que na hora de minha palestra, não havia luz, nem se encontravam as chaves do salão. Certa vez, uma palestra minha foi anunciada em prestigiosa associação suburbana, inclusive com profusa propaganda nas ruas, por meio de cartazes convocando o público. Dois dias antes, alunos de um colégio local receberam informação de que eu era “inimigo dos estudantes”. Os cartazes foram destruídos numa noite e à palestra compareceram apenas as pessoas que compunham a diretoria da associação. [...]A força da pressão partidária organizada alcançou até pessoas amigas, que, melhor do que ninguém, poderiam opor-se à mistificação organizada contra minha pessoa. Estarreceu-me constatar que também alunos meus, felizmente poucos, sucumbiram à contrapropaganda, eles que nas minhas aulas tinham dela o mais vivo desmentido. (GUERREIRO RAMOS, 1963, p. 11-12)

Apesar de todos os inconvenientes e das perseguições, o sociólogo não negou o fato de ter sido aquele momento de campanha, também, um momento de aprendizado profundo sobre o Brasil e dos

¹⁶² Um dos motivos expostos por Guerreiro Ramos para justificar o seu afastamento do ISEB foi exatamente o fato, disse ele, de não acreditar “em sociólogo de gabinete”.

falsos dilemas que estavam a acometer a esfera política brasileira: “durante a minha campanha eleitoral, aprofundei meu conhecimento do problema político do País. A campanha me deu oportunidade para conhecer a fundo o nacionalismo e o comunismo de impostura...” (*Idem*, p. 12). Mas, também, proporcionou-lhe o conhecimento da opressão organizacional sobre as consciências humanas, ou, em seus próprios dizeres, serviu “para verificar a importância da organização da boçalização das consciências.” (*Idem Ibidem*) Esta percepção do fato foi um dos motivos que o levou a teorização sobre o homem parentético.

Em seu panfleto de campanha para as eleições de 07 de outubro de 1962, encontramos os principais pleitos que a sua atuação enquanto deputado se basearia: “por uma política interna independente”; “por uma política externa independente”; “pela obrigatoriedade constitucional do desenvolvimento programado”; “pelo compulsório reajustamento permanente dos salários ao custo de vida (escala móvel de salários)”; “pela maior participação dos trabalhadores na programação e nos resultados do desenvolvimento econômico”; “pela reforma agrária, pela emancipação econômica, social e política dos camponeses e contra a prepotência e a usura dos latifundiários”; “pela organização do mercado nacional de capitais”; “pela nacionalização imediata das concessionárias estrangeiras de serviço público”; “por leis eficientes contra os abusos do capital estrangeiro”; “pela regulamentação imediata do direito de greve”; “por moradia digna ao alcance de todos”; “pelo ensino gratuito em todos os níveis”; “contra a corrupção e a incompetência”; e “pelos interesses da Guanabara no plano federal” (GUERREIRO RAMOS, 1962a). Muitas dessas demandas já eram, de há muito, preocupações do sociólogo, tendo as mesmas figurado como elementos basilares em suas análises da realidade brasileira.¹⁶³

Além de firmar esses compromissos com o eleitor, o candidato a deputado federal enfatizava que o momento político brasileiro era delicado, porque a direção política da sociedade passava por uma

¹⁶³ Há que se observar, entretanto, que entre suas preocupações não aparecia em destaque a questão do negro.

encruzilhada sem precedentes, na recente história democrática da nação, cujo maior indício era a “crise de representatividade dos quadros partidários e governamentais”, pois estava evidente para o sociólogo que os partidos, enquanto instituições, não estariam mais correspondendo aos reclamos da “opinião eleitoral” (GUERREIRO RAMOS, 1960a, p. 241). Ademais, a própria composição de congressistas instalada não refletia a realidade nacional, sendo, deste modo, gritante a distância entre o povo e os seus representantes políticos (*Idem*, p. 44-45).¹⁶⁴ Em síntese, **o poder estava em crise** (GUERREIRO RAMOS, 1961). Era forçoso uma reorganização da sociedade brasileira pela via política, o que implicava na urgência dos partidos reorganizarem-se, reverem suas posições, tornando-as mais próximas dos clamores e das necessidades reais da nação. Tratar-se-ia de uma reorganização que os habilitasse “à prática da democracia interna e do trabalho de massa em caráter sistemático e permanente”, sob pena de a população optar por uma via revolucionária de caráter violento (*Idem*, p. 45). Assim sendo, nas eleições de 07 de outubro, a escolha do eleitor dar-se-ia “entre dois caminhos”, a saber: “o caminho da violência e o caminho democrático do desenvolvimento” (GUERREIRO RAMOS, 1962a). Neste sentido, ele advertia a população, em geral, e as elites, em particular, em sua coluna política no jornal *Última Hora*: se “o dinheiro e a fraude burlarem a vontade popular, impedindo que ela escolha representantes legítimos, a revolução por meios violentos será inevitável” (GUERREIRO RAMOS, 1962b).

Eis como Guerreiro Ramos expunha a questão em sua carta panfletária dirigida aos eleitores:

É tamanha a gravidade dos nossos problemas, que o prosseguimento do atual minueto político aumentará cada vez mais a probabilidade da solução revolucionária, como única saída deixada ao generoso e pacífico povo brasileiro. Por isso, os eleitores conscientes, que não se comprazem na violência pela violência, devem conjugar seus esforços com os candidatos que enxergam claro nas questões do dia, para que, em vez de meia solução, tenhamos a solução completa; em vez da fraude repetida, o encerramento da fraude; em vez da revolução

¹⁶⁴ O fato de Lott ter sido preterido por Jânio Quadros colocava em questionamento os grandes partidos, principalmente o PSD, o PTB e a UDN. Na opinião de Guerreiro Ramos, a crise representativa estava deflagrada.

violenta, a revolução pelo voto (GUERREIRO RAMOS, 1962a).

Como propostas de projetos, eram quatro as suas principais indicações de atuação elencadas no panfleto: primeira, comprometia-se em propor e levar a termo um projeto que visava “converter em imperativo legal e mesmo constitucional, a programação contínua do desenvolvimento econômico e social”; segunda, engajar-se-ia na apresentação de um projeto que tinha como pretensão “preparar os trabalhadores para a luta em prol das suas reivindicações salariais, não apenas para compensar, automaticamente, os efeitos da inflação [...], mas também para fazer com que o salário médio seja periodicamente ajustado, em termos reais, para acompanhar a elevação da produtividade do trabalho”; terceira, elaboraria um projeto com a finalidade de “organizar o mercado nacional de capitais”; e quarta, a preparação de um projeto para “resolver os dois problemas gêmeos da agricultura brasileira”, quais eram: a “superprodução de café e de outros produtos de exportação” e a “escassez e carestia dos produtos de amplo consumo popular, especialmente de gêneros alimentícios” (GUERREIRO RAMOS, 1962a). Além desses projetos, o sociólogo também prometia aos eleitores uma participação intensiva, na esfera política nacional, junto a “todos os movimentos que visem à emancipação do País e a fazer pressão sobre o Governo no sentido de induzi-lo a tomar providências que atendam às reivindicações populares”, bem como atuação firme, agora no âmbito mesmo do Congresso, no sentido de que fosse constituída uma “força parlamentar em prol das reformas de base”, destacando entre elas:

A democratização do exercício do poder, programação democrática da economia subordinada à diretriz de assegurar o desenvolvimento independente do país e a plena utilização da capacidade interna de produção, nacionalização imediata das concessionárias estrangeiras de serviço público, tratamento democrático da atual questão agrária, reformas institucionais que visem a tornar a moradia condigna ao alcance de todos, reforma tributária mediante a qual se aumente a participação das camadas populares no desenvolvimento econômico e se corrijam os desníveis de renda entre ricos e pobres, reforma da legislação sobre os meios de comunicação (televisão, rádio e imprensa) tendo em vista combater a sua monopolização a serviços de intervenção estrangeira na formação das atitudes ao público, lei contra os abusos do capital estrangeiro, regulamentação do direito de greve, defesa dos recursos de nosso subsolo, manutenção de uma política internacional independente, repressão aos privilégios dos grupos

econômicos, defesa da economia popular e do poder aquisitivo dos trabalhadores, reforma do ensino no sentido de ajustá-lo à realidade brasileira quanto ao conteúdo e inclusive tornando-o gratuito em todos os níveis, moralização dos serviços públicos, cerceamento de depósitos em bancos estrangeiros, combate ao pauperismo do Norte, do Nordeste e de outras regiões subdesenvolvidas, combate à inflação e aos fatores que promovem a carestia, defesa dos interesses da Guanabara no plano do Governo Federal (GUERREIRO RAMOS, 1962a)

Guerreiro Ramos, um deputado

Realizadas as eleições, Guerreiro Ramos não conquistou a cadeira de deputado federal, mas conseguiu ficar como suplente de Leonel Brizola, que foi eleito deputado com um terço dos votos válidos no estado da Guanabara. Mas, em 26 de agosto de 1963, após o afastamento de Brizola da Câmara de Deputados, Guerreiro Ramos faria o seu primeiro pronunciamento naquela casa. Seria uma trajetória particular muito curta. No dia 9 de abril de 1964, o Comando Supremo da Revolução, por meio do Ato nº 4, resolveu suspender, pelo prazo de dez anos, os Direitos Políticos de uma dezena de cidadãos brasileiros, figurando o seu nome no quinquagésimo terceiro lugar do rol de cassados. No dia 14 daquele mês, ou seja, cinco dias após a cassação de seus direitos políticos, ele faria o seu último pronunciamento, lembrando que, desde a sua campanha eleitoral na televisão, mantinha firme a sua pretensão primeira de fazer da sua “carreira política uma extensão” de suas atividades de “professor de ciências sociais” (Sessão de 14 abr. 1964). Três dias depois, findava a sua trajetória política, indo viver uma vida reclusa, às escondidas e sob a proteção de amigos, até meados do ano de 1966, quando então buscaria asilo político nos Estados Unidos da América, por considerar que a sua integridade física e as de seus familiares estavam profundamente ameaçadas. Durante esse intervalo de tempo que decorreu entre a interrupção de seu mandato e a sua retirada para o EUA, permaneceria trancafiado em uma pequena sala na Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro, onde lecionaria a jovens estudantes, muitos dos quais vieram a se tornar discípulos seus, e se dedicaria à escrita de um dos mais vastos compêndios sobre administração pública que um estudioso brasileiro ousou escrever – *Administração e estratégia do desenvolvimento*, que foi

publicado em 1966, já em tons de despedida do Brasil.¹⁶⁵

Na câmara, em geral as suas exposições possuíam um tom professoral típico. Os recursos a autores, as citações, a alusão a fatos da história mundial e nacional, tudo isso fornecia a seus discursos a ponderação e o viés fortemente acadêmico. Certa feita, quando discursava sobre o “prevalhecimento da desmedida na vida brasileira”, desmedida esta tanto por parte da esquerda quanto da direita, referenciava a Wrigth Mills, a Shirer, a George Santayana, a Thomas Münzer e a Engels, quando foi interrompido por um colega, em aparte, que o alertou para a omissão do nome de Krutchev, relativamente à questão abordada. Guerreiro Ramos, então, retomando a palavra, disse: “V. Exa. tem plena razão. Mas devo dizer que não estou fazendo um discurso acadêmico.” (249ª Sessão, 25 nov. 1963)

Este foi apenas um dos episódios que freqüentemente se repetia. O mote de intelectual catedrático não o abandonou, nunca, e ele próprio se preocupava em reforçá-lo, quando, por exemplo, reclamava a necessidade de os partidos possuírem, entre seus líderes, pessoas que soubessem formular, em termos de teoria, uma idéia, uma opinião, uma solução, uma atitude, ou um acordo interpartidário. Neste sentido, o próprio sociólogo mostrava-se sempre preocupado em “conceituar as posições do PTB”, de forma a fornecer ao partido e ao eleitorado a clareza das posições deste.¹⁶⁶ Os comentaristas políticos, também, mantinham expectativas desse tipo de comportamento.

¹⁶⁵ Disse Guerreiro em entrevista: “Quando eu fui cassado, fiquei um mês e meio em Brasília, com medo de voltar para o Rio de Janeiro, porque estavam interceptando os automóveis na estrada. Eu não quis me expor a isso e só vim depois. Estava saltando no Santos Dumond [Aeroporto do Rio de Janeiro], quando o Simões Lopes se encontrou comigo e me disse: ‘eu vi nos jornais que você está...Você vai à Fundação [Getúlio Vargas] amanhã?’ quando cheguei aqui [na Fundação], ele disse: ‘tem aqui um *grant* da [Fundação] Ford para você. Tem uma sala para você aí’. Eu estava no mato sem cachorro, não tinha dinheiro, não tinha nada. Deu-me um *grant* da Ford em dólares, com o qual eu escrevi aquele livro *Administração e estratégia do desenvolvimento...*” (1985, p. 21.)

¹⁶⁶ Foi neste sentido que Guerreiro Ramos, a pedido dos membros da executiva do PTB e a fim de evitar “desnaturações” dos princípios por que se orientava aquele partido, redigiu, em setembro de 1962, os cinco princípios do trabalhismo “ptbista”, que foram divulgados na imprensa e publicados em seu livro **Mito e verdade da revolução brasileira** (1963, p. 217-218).

No total, foram 71 vezes que o deputado Guerreiro Ramos subiu à tribuna. Cinco delas foram feitas com o intuito de apresentar projetos, os quais foram: um primeiro, dispondo sobre “o processamento e averbação de licenças de patentes de invenção, no Departamento Nacional da Propriedade Industrial” (138ª Sessão, 26 ago. 1963); um segundo, sobre o “exercício da profissão de técnico da administração” (149ª Sessão, 04 set. 1963); um terceiro, visava alterar o “Anexo I da Lei nº 3.780/60” (Sessão de 25 set. 1963); um quarto, “projeto de emenda constitucional que torna obrigatória a apresentação do Plano Quinquenal pelo Presidente da república, até 180 dias após a posse” (10ª Sessão, 22 jan. 1964); e, um quinto, que declarava “livres as convenções sobre juros compensatórios celebradas por instituições bancárias oficiais” e fixava “regras para contagem de juros de mora e a aplicação de penas convencionais” (249ª Sessão, 25 nov. 1963; 252ª Sessão, 27 nov. 1963; 6ª Sessão, 16 jan. 1964). Os outros seus pronunciamentos versaram sobre um conjunto variado de temas como, por exemplo: reforma agrária, profissionalização do serviço público, greve de trabalhadores (6ª Sessão, 16 jan. 1964), soberania nacional da programação econômica, situação da formação do mercado interno brasileiro, governo da Guanabara (11ª Sessão, 23 jan. 1964), o papel da Organização das Nações Unidas e a unificação do mundo, socialismo, trabalhismo, desmentidos em geral sobre o seu mandato e a sua posição, transpartidarismo (269ª, 09 dez. 1963), legalização do Partido Comunista, crise política internacional¹⁶⁷, aumento salarial automático (Sessão de 30 nov. 1963; 263ª Sessão, 4 dez. 1963; 278ª Sessão, 13 dez. 1963), etc. À parte estas temáticas, tem razão Pizza Jr., quando este afirma que, nos discursos proferidos pelo sociólogo-deputado, o Brasil foi, de longe, o principal tema, a preocupação fundamental em suas falas parlamentares.¹⁶⁸ Neste sentido, todos os pleitos feitos por Guerreiro Ramos na Câmara guardavam relação com as suas preocupações anteriores e com os seus compromissos de campanha, muito embora seja possível perceber um enfoque maior sobre determinadas questões, como as que a seguir

¹⁶⁷ Sobre o Panamá e os Estados Unidos (4ª sessão, 14 jan. 1964); da URSS (5ª sessão, 15 jan. 1964); situação do comunismo italiano e iugoslavo (7ª sessão, 17. jan. 1964).

¹⁶⁸ Essas análises se procediam em matizes econômicas, políticas, sociais e culturais. No entanto, as questões políticas e econômicas eram mais freqüentes.

serão destacadas.

A **Reforma Agrária**, defesa primordial para o PTB à época, foi por três vezes objeto de intenso discurso na câmara (Sessão de 29 ago. 1963; Sessão de 10 set. 1963). Posta pelo sociólogo dentro do quadro analítico faseológico da sociedade brasileira, preocupou-se ele em apontar para as singularidades nacionais do problema agrário (DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, 11 set. 1963, p. 11-13), ressaltando sempre que tal problema se revelava de modo mais nítido quando analisado à luz do “caráter geral da história econômica do Brasil” e de sua “etapa de industrialização” (*Idem*, p. 12), bem como da crise do poder (DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, 30 ago. 1963, p. 5979-5980) pela qual passava o País. Já era o momento, afirmava ele reforçando a sua atitude contra o academicismo e favorável ao engajamento do profissional da sociologia com a realidade, de retirar “o problema da reforma agrária do âmbito dos debates acadêmicos” (*Idem*, p. 5979), de “por um fim aos debates estéreis” (*Idem*, p. 5980) e, assim, “iniciar o processo político de efetivação da reforma agrária” (*Idem*, p. 5979). Já não era mais admissível, segundo pensava, qualquer forma de “escamoteação” (*Idem*, p. 5980) do problema, pois que “o país inteiro está convicto de que é inadiável uma reforma agrária, e nós [o PTB], como uma parcela do povo, e parcela eminente do povo, não podemos postergar mais a solução deste ingente problema tão reclamado pela Nação.” (*Idem*, p. 5979) Para além mesmo dos reclamos do povo, a reforma agrária, de acordo com a análise do orador, era uma “imposição estrutural”, pois guardava relação com a “sobrevivência”, a “continuidade do desenvolvimento econômico brasileiro” (DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, 11 set. 1963, p. 12). Contudo, a propositura de reforma apresentada pela bancada do PTB estava encontrando obstáculos, os quais Guerreiro Ramos qualificou de “interpretação conspirativa” (*Idem*, p. 1963), isso porque tal projeto estava a propor, por um lado, a “desapropriação por interesses social, com indenização por títulos da dívida pública” (*Idem Ibidem*) e, por outro, um “sistema de prêmios e castigos”, que se aplicaria, de modo punitivo, ao “latifundiário que resiste à modernização do nosso sistema econômico” (*Idem*, p. 13), e, de maneira positiva, àqueles que estariam “dispostos a converter as suas propriedades

ao novo compasso da história econômica brasileira.” (*Idem Ibidem*)

O destaque que Guerreiro Ramos conferiu à **Organização das Nações Unidas** (ONU), em razão de seu aniversário de criação, recebeu atenção por parte de alguns jornais da época.¹⁶⁹ O fato não era estranho, haja vista que, em geral, os discursos do deputado viravam notícias na imprensa nacional. Ademais, a ONU representava, para muitos que estavam envolvidos com os ideais nacionalistas, assim como para o nosso deputado, o lugar concreto em que os povos periféricos se apresentavam como vozes ativas e como os agentes principais de um processo de universalização descentrada do mundo, pois que lá se verificavam os encontros de “todos os governos independentes, sem discriminação” e, também, “uma modificação na balança do poder de tal modo que as nações subdesenvolvidas constituem o fiel da balança na discussão de qualquer assunto”, afirmando, portanto, a “igualdade jurídica dos governos” (DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, 25 out. 1963, p. 14). A partir da instauração desses Parlamento de Povos, o mundo começou a adquirir consciência política da pluralidade e da unificação possível e necessária. Relativamente aos países periféricos, a ONU apresentava-se, sobretudo, como uma espécie de “armadura de defesa” de seus interesses, porque vinha sendo exatamente sob a sua tutela que tais “poderão manter e sustentar uma política interna independente e uma política externa independente.” (*Idem*, p. 15)

O Brasil vinha obtendo um destaque expressivo, nesse âmbito de discussões políticas, e o deputado Guerreiro Ramos fez questão de ressaltar as contribuições principais do Brasil às Nações Unidas, no que se refere a solucionar alguns problemas do mundo. Três foram os realces: a participação brasileira na Comissão de Desarmamento (1953), a colaboração na criação da Organização Internacional de Comércio (1963) e o projeto sobre “O papel das patentes na transferência da tecnologia para países subdesenvolvidos”¹⁷⁰, do qual o próprio Guerreiro Ramos, então na

¹⁶⁹ Ver, por exemplo, a notícia “Aplaudida atuação do Brasil na ONU”, publicada pelo jornal carioca **Correio da Manhã**, em 5 nov. 1963.

¹⁷⁰ Consta como Apêndice VI do livro **A Redução Sociológica**. O tema das patentes também foi abordado em um discurso em que elogiava a criação do Grupo Executivo

condição de Delegado do Brasil na XVI Assembléia Geral da ONU, foi o principal elaborador (DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, 25 out. 1963, p. 14-15). Além disso, o deputado abordou o que seria um dos principais objetivos a ser perseguido pela Organização das Nações Unidas, baseando-se em um argumento do qual ele se valeria futuramente, de modo mais aprofundado, quando da escrita de *A nova ciência das Organizações*. Vejamos:

... a ONU é uma entidade que realiza continuamente um esforço de mundialização, de mundialização do direito, da política, da economia, porque, do ponto de vista econômico, a humanidade, como um todo, já tem todos os recursos necessários para erradicar a miséria da face da terra. Todavia, estes recursos físicos e técnicos não estão distribuídos equilibradamente entre os vários países. Estão concentrados em determinados pontos privilegiados da terra e a Organização das nações Unidas tem a consciência deste alvo fundamental, que é uma entidade que nas perspectivas de um país como o Brasil merece o nosso apoio. Porque apoiamos esta organização dando-lhe cobertura, é que o Brasil como outros novos subdesenvolvidos e com a aliança dos novos desenvolvidos, todos esses povos, poderão vir fazer com que a guerra desapareça da História e a miséria desapareça da terra (*Idem*, p. 15).

Um dos tópicos mais recorrentes nos discursos parlamentares de Guerreiro Ramos diz respeito às suas **críticas à esquerda e à direita**¹⁷¹, as quais ele deferia com bastante agudeza, firmando uma posição que já se manifestava em sua juventude. Diversas foram as vezes em que, da tribuna, condenou o servilismo da esquerda e o entreguismo da direita. Certa feita, afirmou que a vida política brasileira vinha sendo conduzida, por “lideranças teleguiadas”, a

dois falsos dilemas: de um lado, uma pequena direita lúcida de [Ivan] Hasslocher, de [Carlos] Lacerda, de homens que querem fazer deste País um país de ianques de segunda mão, e do outro lado, uma esquerda extremada, de ledores de vulgatas soviéticas, cubanas e chinesas, que querem fazer deste País um país de cubanos, de russos, de chineses de segunda mão (DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL,

da Indústria Farmacêutica, que tinha como um dos seus principais objetivos “promover a substituição de importações no plano das matérias-primas destinadas à fabricação de remédios”, em um claro movimento de nacionalização da indústria. (DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, 23 out. 1963, p. 8103).

¹⁷¹ Guerreiro Ramos, que se considerava um homem de esquerda, mas não ideologicamente determinado, acreditava que era um homem perseguido, tanto pela direita quanto pela “esquerda”. Levou a questão várias vezes à plenária, em seus discursos (ver, por exemplo: 269ª sessão, 9 dez. 1963), e a público, em seus livros (1960a; 1961; 1963).

03 out. 1963, p. 7358)

Somente um “movimento de saneamento ideológico” poderia fazer efeito contra a lesão psíquica provocada pela falsidade ideológica a que se estava exposto; somente uma medida desse caráter para “restituir o processo brasileiro aos seus devidos termos, porque a vida brasileira não pode continuar a ficar subordinada a posições teleguiadas de direita ou esquerda e tem que seguir seu curso normal” (*Idem Ibidem*). Neste sentido, tanto a direita quanto a esquerda representavam, para Guerreiro Ramos, formas de “internacionalização”¹⁷², sendo seus ícones, pela direita, o Governador do Rio de Janeiro, Carlos Lacerda, pela esquerda, os “esquerdeiros”, representantes do Partido Comunista Brasileiro.¹⁷³ As críticas a ambas ecoaram diversas vezes nos livros de nosso autor, e estas talvez sejam, como disse José Saraiva Cruz, a causa de seu desaparecimento “dos currículos disciplinares e das leituras da cátedra”, bem como das opiniões “pejorativas” que dele se tem, ao situá-lo do lado “dos ‘autoritários’, dos ‘populistas’ ou daqueles *metodologicamente* ‘pouco minuciosos’.” (CRUZ, 2005, p. 127-128) (grifos no original)

Pizza Jr. afirma que as críticas de Guerreiro Ramos dirigidas às esquerdas podem ser entendidas de dois modos: no primeiro, devido à sua firme crença que lhes faltava “consistência conceitual”, por isso exacerbavam em “chavões panfletários, patrulhamento ideológico e proliferação de palavras de ordem”, no segundo, porque o sociólogo acreditava que também havia ali “oportunismo pessoal” por parte dos “esquerdeiros” (PIZZA Jr., 1997, p. 25). Em todo caso, tratava-se, para o

¹⁷² Essa “internacionalização” possuía dois aspectos: o primeiro, relativo à ação estrangeira, principalmente Norte-Americana, nos negócios nacionais; a segunda, a mais delicada de ser percebida, segundo o autor, dizia respeito à “domesticação da inteligência do nosso processo histórico-social, em sua presente etapa. [...] Na extrema direita, institutos de pesquisa e estudos, jornais, revistas, editoras, estações de rádio e televisão, dependentes de financiamento externo, são mobilizados para impingir diagnósticos de nossas dificuldades, à feição de interesses alienígenas. No domínio da esquerda campeiam categorias e pontos de vista, se não mortos, em avançada senilidade, como o marxismo-leninismo, ora na versão soviética, ora na versão chinesa, à versão cubana.” (GUERREIRO RAMOS, 1963, p. 175-176)

¹⁷³ Em matéria divulgada em **O Globo**, assim foi retratada uma dessa críticas e Guerreiro Ramos ao Partido Comunista: “os ‘esquerdeiros’, no Brasil, constituem um bando de lobos ou de paquidermes que, liderados pelo Partido Comunista, pensam em côro, sentem em côro, querem em côro. O Partido comunista é uma agência de ‘dopagem’ da consciência e da inteligência dos ‘esquerdeiros’”. (O GLOBO, 7 nov. 1963, p. 12.)

Deputado da Guanabara, de dois aspectos de um único e mesmo processo, o processo de invalidação e negação da emancipação do povo brasileiro, e, conseqüentemente, da Nação. Eis, talvez, o elemento de fundo que perpassou a todas as críticas formuladas por Guerreiro Ramos ao marxismo: uma preocupação com o Brasil, acima de tudo.¹⁷⁴

Por fim, resta dizer que *A redução sociológica* foi a obra que, de modo subliminar, esteve presente em quase todos os seus pronunciamentos na Câmara de Deputados. Todas as temáticas ali abordadas, o foram sob a perspectiva redutora; todas as ações ali encaminhadas, o foram à luz da redução.

¹⁷⁴ Vejamos o seu depoimento, mais uma vez: “essa marcação que eu tenho com o marxismo, no fundo é uma preocupação cretina pelo Brasil. Acho que o marxismo é a maior desgraça na história do pensamento brasileiro. [...] As pessoas ficam aprisionadas. Os jovens mais inteligentes que eu conheci destroem-se nesse negócio. Depois não podem sair. Daí a minha irritação com o negócio do marxismo. Quase todo artigo eu arranjo um meio de derrubar. Talvez seja contraproducente, mas essa escravidão é um negócio que me dá pena...” (GUERREIRO RAMOS, 1985, p. 48).

Capítulo 13

Homem Parentético e a abordagem antropológica de Guerreiro Ramos para as ciências sociais

Em 1958, quando foi publicado pela primeira vez, o livro *A redução sociológica* não apresentava uma idéia acurada dos significados que o sociólogo santo-amarense Alberto Guerreiro Ramos viria atribuir ao termo **redução sociológica**. Na verdade, por ter sido escrito em uma época em que o autor se encontrava em pleno engajamento intelectual com o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), com a docência no curso de administração da Fundação Getúlio Vargas (FGV) e iniciando o seu “namoro” com a política partidária, a edição de 1958 não correspondia ao projeto original pensado por Guerreiro Ramos, tendo sido apenas um projeto incipiente de suas proposituras acadêmicas.¹⁷⁵ Além disso, é interessante destacarmos que o anseio do autor por elaborar um método que pudesse auxiliar os sociólogos a capturarem a *razão sociológica* da realidade imediata a que estavam expostos – a realidade nacional –, e que, portanto, os permitisse proceder de modo crítico-assimilativo em relação a todas as formas de conhecimento e de experiências estranhas àquela realidade, o levou a se concentrar, a princípio, em apenas uma das facetas conceituais do termo, qual seja, a da (i) redução enquanto **método de assimilação crítica da produção sociológica estrangeira**. Foi necessária, no entanto, uma segunda edição do livro, publicada em 1965, para que o sociólogo revelasse os três “sentidos básicos” com os quais o

¹⁷⁵ Nelson Mello e Souza trabalhava junto com o nosso sociólogo quando da escrita de *A Redução Sociológica*. Sobre o livro, disse ele : “...Conversávamos muito sobre isso [o livro] e quando o projeto ficou pronto, sugeri ao Guerreiro que tal como estava tratava-se de **projeto embrionário**. [...] Achava a tese muito interessante e fecunda. Merecia de Guerreiro um tratamento mais calmo. Sem pressa de publicação. Mas não foi possível. Naquela época, Guerreiro vivia atividade política intensa. Acumulava o magistério na Fundação Getúlio Vargas, que era apenas magistério, com o magistério e ação política no ISEB, que não era apenas magistério, mas principalmente ação política, e ação política intensa [...]. Não tinha realmente muito tempo. Numa conversa que tivemos, pois sempre insistia na necessidade de melhor elaboração, indicou-me que **mais tarde iria retomar esse tema**, com mais calma, quando pudesse dispor do tempo necessário a um trabalho de maior fôlego, reunindo todas as dimensões teóricas propostas em *A redução sociológica* e que estavam, de certa forma, apenas projetadas, toscamente, a nível de embrião.” (MELLO e SOUZA, 1983, p. 32-33). (grifos nossos)

termo redução sociológica era identificado, acrescentando, assim, ao primeiro sentido, outros dois, até então implícitos em seus trabalhos anteriormente realizados: (ii) a redução como **atitude parentética** e (iii) como proposta de uma **nova ciência social**, esta de caráter marcadamente pluralístico (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 11).

Contudo, apesar de trazer esclarecimentos sobre os três sentidos do termo, esta segunda edição de *A redução Sociológica* apontava para estudos *in limine*, não fornecendo, assim, o necessário para que se pudesse compreender o itinerário dos trabalhos do sociólogo, a partir daquele momento pós-cassação, onde tudo lhe parecia incerto. Somente mais tarde, em 1981, quando da publicação de seu último livro em vida, *A nova ciência das organizações*, escrito em inglês e traduzido para o português, que Guerreiro Ramos apresentaria a seus compatriotas, em prefácio à edição brasileira, o seu percurso intelectual, à luz do triplo significado da redução, desde 1951 até aquela data. De acordo com a sua explicação: ao primeiro sentido do termo atrelou-se o seu livro de 1958, ao segundo, *Mito e Verdade da Revolução Brasileira* (1963) e *Models of man and administrative theory* (1972a), e ao terceiro sentido, *Situação atual da sociologia*, apêndice primeiro da segunda edição de *A Redução Sociológica* (1996), *Administração e Estratégia do desenvolvimento* (1966), *Modernization: towards a possibility model* (1970c) e a própria obra *A Nova Ciência das Organizações* (1981).

Com o objetivo de melhor expressar o sentido de redução sociológica como “atitude parentética”, Guerreiro Ramos cunhou a categoria de **Homem Parentético**, e com ela procurou retirar as conseqüências do que podemos considerar como sendo suas reflexões antropológicas mais substantivas, pois que ampliaram seus estudos juvenis sobre o tema, que, como vimos, fortemente influenciados por intelectuais da França, como Jacques Maritain, Leon Bloy, Charles Péguy, Nicolas Berdyaev, Emmanuel Mounier, entre outros, centraram-se na noção de pessoa humana. Esta transcurso intelectual e valorativa em sua trajetória intelectual – que implicou o abandono da categoria de pessoa humana e a adoção da de homem parentético – decorreu de uma propositura que desde a juventude lhe acompanhava, qual seja, a de contribuir para a

elaboração de um “novo humanismo” (1937a; 1939). Neste sentido, a categoria de homem parentético afigura-se-nos como o arremate dessa inquirição humanística.

Em verdade, foi a partir de uma perspectiva antropológica que Guerreiro Ramos ousou articular a sua proposta de ciência social, tal como expressa em seu último livro. Apesar de sua relevância, a **antropologia do guerreiro**¹⁷⁶ é uma faceta de sua obra totalmente inexplorada, no bojo dos trabalhos que até os nossos dias se dedicaram à análise de suas idéias, o que constitui um grande obstáculo para que se possa compreender, de modo adequado, a contribuição do pensamento do autor. Neste capítulo procuraremos retirá-la de seu esquecimento e reclamar a posição privilegiada que a mesma merece ter, no que se refere à teoria crítica do social que o nosso sociólogo procurou elaborar.

A conceptualização do Homem Parentético

Em *Mito e verdade da revolução brasileira* (1963) Guerreiro Ramos procurou, pela primeira vez, sistematizar a sua própria concepção de homem, afastando-se, assim, da categoria cristã de pessoa humana, sem que isso viesse a implicar em uma ruptura com alguns preceitos cristãos, como, por exemplo, o de auto-realização.¹⁷⁷ No capítulo intitulado “Homem-Organização e Homem-Parentético”, um duplo esforço nos parece claro. Visando especulações no campo da teoria revolucionária, o autor, à época no exercício do mandato de deputado, procurou (a) concatenar esforços, a partir de reflexões dispersas na filosofia e nas ciências sociais, que pudessem levar ao entendimento da natureza da organização e de seus efeitos sobre a conduta humana e (b) apresentar a

¹⁷⁶ Aqui, não estamos utilizando o termo antropologia em seu sentido disciplinar, mais sim em seu sentido amplo, ou seja, como conhecimento que se têm do homem, em várias de sua vertente, como, por exemplo, cultural, psicológica, filosófica, lingüística, etc. Também nos parece possível a utilização do termo *antropoteoria*, de A. Diemer (1978 apud VAZ, 2001, p. II), significando o estudo das imagens de homens difundidas nas culturas e nas ciências. No caso de Guerreiro Ramos, os seus estudos estiveram voltados, principalmente, para a imagem de homem subjacente às ciências sociais.

¹⁷⁷ A *realização* é categoria-chave da antropologia filosófica, tal como nos informa Henrique Vaz (1992; 2001), e destaca o papel da “razão no processo de *realização* da vida humana” e a síntese dialética que o homem procura realizar, em si, entre essência

atitude parentética como uma capacidade psicológica que habilitaria as pessoas a resistir às mazelas que as organizações podem acarretar sobre o comportamento e a psicologia humana.¹⁷⁸

Para elaborar esse capítulo sobre o Homem Parentético, o sociólogo partiu da constatação de um fato social concreto, sobre o qual urgia a tomada de consciência crítica: o fenômeno social da organização formal¹⁷⁹. Muito embora o papel que as organizações formais vinham desempenhando no bojo da vida social e individual estivesse patente à maioria das pessoas, as reflexões sistemáticas sobre elas eram ainda recentes e dispersas, e uma análise adequada desse papel e de suas implicações para o Homem contemporâneo se fazia necessária. Guerreiro Ramos chamava a atenção para este detalhe. Para ele, era significativo o fato de as organizações terem assumido papéis fundamentais e sem precedente no curso da história da humanidade. O fato estava a merecer mais atenção por parte dos cientistas sociais, já que, contemporaneamente, certos aspectos da vida humana individual e associada somente poderiam ser esclarecidos caso fossem enfocados do ponto de vista da organização. Segundo o autor, seria muita ingenuidade, por exemplo, qualquer formulação analítica da práxis humana que não contemplasse esse novo domínio do social, a organização formal, bem como seria acriançada uma discussão sobre revolução¹⁸⁰, sem que se tivesse uma clara noção dos efeitos das organizações sobre as condutas das pessoas, principalmente

e existência (1992, p. 162). Realizando-se, o homem também atualiza a sua natureza. Neste sentido, estamos tomando como sinônimos os termos realização e atualização.

¹⁷⁸ O termo organização, aqui, ainda não tem o sentido ampliado que Guerreiro Ramos lhe dará em *A nova ciência das organizações*, podendo ser entendida no sentido que o estamos apresentando, qual seja, organização formal, burocrática em *strictu sensu*. Ademais, vale lembrar que essa discussão do autor tem como pano de fundo as questões ideológico-partidárias, a dominação dos partidos sobre os seus membros e suas desavenças pessoais com alguns políticos e intelectuais. Este talvez seja um dos motivos que o tenha motivado a elaborar a categoria de Homem Parentético. Contudo, convém dizer que a preocupação do autor com o domínio político dos partidos sobre os indivíduos já se fazia notar desde 1946, quando então ele realizou os seus estudos sobre a sociologia do conhecimento, publicando uma série de trabalhos sobre o tema, em especial sobre a sociologia de Karl Mannheim e Max Weber, em jornais e na Revista do Serviço Público, editada pelo DASP (GUERREIRO RAMOS, 1946g; 1946e; 1946h).

¹⁷⁹ Este fato é um marco, pois que assinala um dos primeiros esforços intelectuais de um pensador brasileiro em uma área do conhecimento administrativo que hoje denominada de estudos críticos em administração. Nestes termos, podemos dizer que Guerreiro Ramos foi um pioneiro.

aqueles provocados pelas organizações partidárias.

Realmente, havia uma grande quantidade de estudos que apontava para o fato de que estávamos vivendo num contexto social no qual as organizações formais, principalmente as de caráter econômico, exerciam um papel importantíssimo no processo de socialização dos indivíduos.¹⁸¹ Este tipo de organização já se fazia sentir em muitas sociedades, nas sociedades industriais com mais destaque, e, para dizermos com Kirkpatrick Sale (1980), tal acontecimento possuía grandes implicações éticas e morais, uma vez que alguns pressupostos organizacionais postavam-se contra certas questões humanas fundamentais, como a liberdade e a criatividade, por exemplo, e que, se plenamente aceitos, poderiam solapar o afã humanista que toma o Homem como fim. Por isso, o sociólogo baiano afirmava ser urgente tomar consciência dos efeitos da organização formal “sobre a vida humana”, pois compreender tais efeitos, compreender a natureza organizacional, tornaria a existência humana livre de boa parte das “servidões” que elas causavam aos homens, individualmente e em conjunto (GUERREIRO RAMOS, 1963, p. 147).

Neste sentido, adquirir **consciência crítica**, em nível coletivo, do fenômeno e da natureza organizacional, permitiria, aos olhos de nosso autor, o ingresso da humanidade em uma nova fase de seu processo de estruturação da vida humana associada, ao mesmo tempo em que traria, para as esferas da consciência e da conduta humana, reflexos significativos, pois a urgente necessidade que os homens tinham de posicionarem-se de modo lúcido e ativo frente às organizações acrescentaria às suas consciências uma qualidade que ainda lhes era ausente, ou pelo menos não dominantemente: a **atitude parentética** (*Idem*, p. 145). Inspirada na distinção feita por Edmund Husserl (1967) entre atitude natural e atitude crítica (ou redutora), a atitude parentética se

¹⁸⁰ Não esqueçamos que o livro *Mito e verdade...* foi escrito na véspera da revolução de 1964.

¹⁸¹ A onipresença das organizações formais na tessitura social já vinha sendo denunciada por vários autores, desde a década de 50, entre os quais podemos destacar C. Wright Mills (1951), Robert Presthus (1962), David Riesman *et alli.* (1953) e William Whyte (1956), dos quais Guerreiro Ramos possuía profundo conhecimento de suas obras, além de Vance Packard (1957).

define “pela capacidade psicológica do indivíduo de separar-se de suas circunstâncias internas e externas”, isto é, de pôr entre parênteses o eu e o mundo e a vivência do eu como tal (GUERREIRO RAMOS, 1972a, p. 243). Ao proceder desta maneira, o homem adquiriria consciência crítica de si e das circunstâncias e, desta forma, ingressaria em um “plano da existência autoconsciente”, autodeterminada, conquistando uma “modalidade superior da existência humana” (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 10-11). A atitude parentética, portanto, demarcaria o abandono do plano existencial natural e ingênuo, para selar uma nova fase na condição existencial do Homem, uma fase em que ele teria “poder sobre si mesmo e sobre as circunstâncias” (GUERREIRO RAMOS, 1963, p. 145), estando apto para promover o seu ajustamento ativo “à sociedade e ao universo” (*Idem Ibidem*).

Diante do exposto, não temos dúvidas de que a atitude parentética teria, no pensamento de Guerreiro Ramos, um papel fundamental no processo de emancipação humana.¹⁸² Note-se, assim, que a atitude parentética colocava razão e a liberdade no centro da articulação do Homem com mundo, não exatamente em termos metafísicos ou conceituais, mas, antes, como uma questão concreta, de *práxis*, uma vez que implicava a “descoberta e instauração de novas formas de organização”, dando ensejo, segundo o autor, a “possibilidades de existência humana superior” (*Idem*, p. 169).

Rumo à elaboração de uma abordagem antropológica para as ciências sociais

Após a escrita do capítulo “Homem-Organização e Homem-Parentético”, seria durante o período de 1969 a 1972 que o autor se

¹⁸² Esta interpretação sobre o pensamento de Guerreiro Ramos diverge da de Christina Andrews (2000), segundo a qual a noção de **razão substantiva** acolhida por Guerreiro Ramos toma “bondade” como um *a priori*, o que, segundo a autora, “congela” o “processo de renovação do conhecimento”, este “essencial para a emancipação.” (ANDREWS, 2000, p. 254). O assunto merece maior desenvolvimento. Mas este não nos parece o lugar mais propício para a discussão. Por ora, basta apenas afirmarmos que faltou a Andrews uma melhor compreensão da antropologia que subjaz ao pensamento de Guerreiro Ramos.

voltaria, de modo mais intenso, aos estudos sobre o Homem Parentético.¹⁸³ Era sua intenção publicar um livro que se intitularia *The Parenthetical Man*, no qual apresentaria, além de sua “abordagem parentética”, “as principais imagens de homem assumidas nas diferentes fases históricas da evolução da ciência social” – o **Homem operacional**, o **Homem reativo** e o **Homem Parentético** (GUERREIRO RAMOS, 1969, p. 13).¹⁸⁴ Muito embora o projeto do livro tenha sido abortado por Guerreiro Ramos¹⁸⁵, é particularmente significativo um conjunto de trabalhos em que ele se dedicou a examinar o tema: *The parenthetical trip (I)* (1969), *The parenthetical trip (II)* (1970a), *The parenthetical trip (III)* (1970b), *The parenthetical man (an anthropological approach to organization design)* (1971a), *Beyond alienation (work and the psuchohistory of the future)* (1971b), *The parenthetical man* (1971c), *Models of man and administrative theory* (1972a) e *The parenthetical diagraph* (1972b).

Face ao que foi escrito em *Mito e verdade da revolução brasileira*, o grau de elaboração e aprofundamento que Guerreiro Ramos imprimiu aos trabalhos logo acima mencionados é digno de destaque. Vale lembrar que nesse período houve uma mudança na condição vivencial do autor. Enquanto o livro foi escrito em meio a um conjunto de atribulações pessoais por que passou no Brasil – sua militância política, a cassação de seu mandato de deputado e o seu confinamento a uma pequena sala na Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro, sob constantes ameaças de prisão e tortura –, os outros textos, por sua vez, foram escritos em um ambiente acadêmico mais propício ao exercício intelectual, a *University of Southern California* (EUA), que foi por ele considerado o “contexto ideal para desenvolver” suas idéias, isto porque aquela universidade se localizava em um país que passava por um momento singular de sua história, sendo, por isso, para ele, um ambiente “extremamente

¹⁸³ Disse ele em um dos primeiros trabalhos em que resgatou a noção de Homem Parentético: “[...] eu nunca havia tido a oportunidade de me dedicar sistematicamente a esse assunto em qualquer um dos meus escritos anteriores” (GUERREIRO RAMOS, 1971a, p. 1).

¹⁸⁴ Restringindo a sua análise ao campo teórico da administração, Guerreiro Ramos detalhou a distinção entre estes três tipos de homem em *Models of man and administrative theory* (1972a).

encorajador” (1970a, p. 13). À parte essas vississitudes vivenciais, os textos guardam uma preocupação de fundo: **até que ponto a sociologia, ou melhor dizendo, a ciência social em geral estaria contribuindo para destacar o Homem enquanto um ser autônomo?**

Para o nosso sociólogo, era imperativa a elaboração de uma **abordagem antropológica**, cujas principais finalidades seriam, por um lado, servir como parâmetro avaliativo dos desenhos de sistemas sociais e das organizações operantes no conjunto da tessitura social e, por outro, contribuir para que novos sistemas sociais e organizações pudessem ser criados e instituídos. Essa abordagem pressupunha um “modelo de homem normativo”, cujos pressupostos sobre a natureza humana apareceriam de modo explícito e legitimados pelas reais necessidades humanas da época (1971a, p. 29).

Tal posição contrariava a forma como até então a ciência social, em termos amplos, e a teoria das organizações e administrativa, em termos específicos, vinham tratando da questão. Em 1971, ao analisar as bases psicológicas que forneciam sustentação às ciências sociais, Guerreiro Ramos afirmou que a “imagem de homem” (*Idem*, p. 17) assumida e estabilizada nessa ciência era mais uma **ideologia disfarçada** do que efetivamente ciência (*Idem*, p. 29). Ora, é sabido que parte dessa crítica vinha sendo feita pelo autor desde a década de 50, principalmente em razão de seus estudos sobre raça¹⁸⁶, nos quais percebemos uma ríspida acusação à teoria social como ideologicamente dominada, conforme fizemos notar no capítulo 11 desta tese. No entanto, a crítica guerreiriana aos fundamentos psicológicos da ciência social institucionalizada nos meios acadêmicos somente seria concluída no final dos anos 70, sendo incorporada ao livro *A nova ciência das organizações*.

Em *The parenthetical man* (1971a), o sociólogo baiano afirmou

¹⁸⁵ Guerreiro Ramos havia previsto publicar o livro em setembro de 1973. O motivo de sua desistência nos é desconhecido.

¹⁸⁶ Em entrevista dada a um diário carioca, em 1946, Guerreiro Ramos já manifesta a sua discordância com as teorias que para os negros direcionavam suas análises, acusando-as de “falsas”. Entre os autores dessa “falsa teoria científica” são citados Gobineau, Lapouge e Rosenberg. (DIÁRIO TRABALHISTA, 1946).

que essa falaciosa imagem de Homem subjacente à ciência social vinha sendo cultivada desde o final do século XVIII, quando se adotara como padrão para tal ciência uma concepção de **normalidade individual** “imanente às normas ou prescrições dos sistemas sociais” à época em operação (1971a, p. 17). Assim, por intermédio de um processo de indução acrítico, as ciências sociais haviam assumido um postulado que se empenhou em considerar como **indivíduo normal** aquele tipo de Homem conformado ou adequado aos quadros psicológicos normativos dos sistemas sociais prevalecentes.¹⁸⁷ Assim, atendência era tratar como **anormal** ou caso **patológico** todo indivíduo que desse esquadro das ciências sociais se afastasse. O *homo economicus* exemplificava o caso na economia, pois que este fora tomado como sendo o típico padrão de Homem, exatamente porque representava a qualidade humana mais adequada aos quadros psicológicos e operacionais de uma economia de mercado.. Neste sentido, todo comportamento humano que a eles não correspondesse era “considerado anormal.” (*Idem*, p. 18)

Todavia, não era somente na disciplina econômica que as noções de normalidade e patologia serviam para distinguir o comportamento humano “normal” do “patológico” e, por conseqüência, para definir tipos humanos ou criar um modelo típico ideal. Na sociologia, algo semelhante podia ser encontrado, e Guerreiro Ramos procurou demonstrá-lo por meio de uma análise detida da obra do sociólogo francês Emile Durkheim, pois foi ele que, em tendo tomado para si o problema do *normal* e do *patológico*, formulou para a sociologia uma definição de **Homem normal**. Além disso, tal análise era importante, haja vista que as idéias durkheimianas esboçavam uma concepção de homem que representava o ponto de vista assumido pela ciência social em geral, influenciando fortemente a “sociologia acadêmica em vigor em diversos países”, com especial destaque nos Estados Unidos (*Idem*, p. 19). Neste sentido, Durkheim era um cânone e a análise de sua sociologia serviria para Guerreiro Ramos denunciar que a ciência social mesma estava acometida por uma espécie de **patologia da normalidade**.

¹⁸⁷ Em seus cursos sobre puericultura, a problemática do normal e do anormal já estava

A crítica guerreiriana a Durkheim não eram recentes. Na verdade, elas vinham desde 1939, em parte também influenciadas pela leitura dos “não-conformistas” e de Nicolas Berdyaev. Em *Introdução à cultura*, por exemplo, quando tratava da singularidade da personalidade humana, afirmou, seguindo o filósofo russo, que o homem, para lograr sucesso em seu processo de personalização, teria que se afirmar ante as várias formas de objetivação e socialização intentadas contra a pessoa humana. Deste modo, rechaçando as idéias durkheimianas, o jovem escritor afirma a impossibilidade de o homem vir a ser uma criatura totalmente socializada:

Quando Durkheim e os sociólogos naturalistas preconizam a coação social e admitem que a sociedade forma o homem, é que lhes falta o senso da pessoa, não conhecem a revelação, consideram os homens como indivíduos. Si assim fosse, si o homem procedesse, na sociedade, como indivíduo, somente, não deixaria de assistir certa razão a Durkheim, mas, é preciso levar em conta a força *an-arquica* especificadora da pessoa, a luta do princípio ontológico original e do princípio normativo social. Não se pode estudar o homem com o mesmo método positivo das ciências. Não se devem considerar os fatos sociais como coisas porque o homem, agindo, procura sempre realizar-se através dos meios sociais. (GUERREIRO RAMOS, 1939a, p. 69-70).

Anos depois, embora reconhecesse que as categorias de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica atestavam a grande contribuição do sociólogo francês para a compreensão do “advento da personalidade” humana em novas bases sociológicas¹⁸⁸, Guerreiro Ramos reafirmava a sua crítica a Durkheim, defendendo, como Berdyaev (1938) o fizera, a idéia de que o eu autêntico é irreduzível a termos e instituições sociais:

O drama da personalidade consiste em que, de um lado, ela quer realizar uma missão, uma vocação, um destino único e, de outro, encontra estilos sociais organizados na suposição da identidade fundamental de todos os homens. Em nossos dias, ainda que a sociedade procure diminuir esta fricção, tomando, através do estado e de outras instituições, [...] a iniciativa de ajustar os seus membros às suas exigências, a realização singular do destino humano continuará sempre

presente (GUERREIRO RAMOS, 1944, p. 25).

¹⁸⁸ Enquanto a solidariedade mecânica destacava a solidariedade por semelhança psicológica dos indivíduos em um mesmo espaço social, a segunda espécie de solidariedade se baseava na diferenciação dos indivíduos, indicando, assim, o aparecimento da consciência da individualidade.

problemática. (GUERREIRO RAMOS, 1946b)

Em 1971, porém, a crítica que o sociólogo brasileiro fez ao francês foi mais contundente, haja vista que também criticava os postulados sobre a natureza humana que as ciências sociais havia institucionalizado em seu corpo teórico. Assim, na avaliação de Guerreiro Ramos, o homem normal, o homem saudável defendido por Durkheim (1995) era, em essência, um “**homem ajustado**”, não confrontador, e cuja maior característica seria o constante comportar-se de modo a alcançar um estado de perfeita adaptação ao meio social em que vive. Submisso ao meio, o homem durkheimiano estaria sujeito à tirania da coerção social, impossibilitado de esboçar reações que, do seu próprio ponto de vista, parecer-lhe-iam legítimas, sob pena de sofrer as incompreensões sociais ou de ser tomado como um anormal (GUERREIRO RAMOS, 1971a). Além disso, o sociólogo brasileiro fez críticas a outros dois pontos: primeiro, que na sociologia durkheimiana o “caráter coercitivo da sociedade” era “eticamente justificado”, de tal modo que o “mais elevado nível de desenvolvimento ético” que um indivíduo pode alcançar ocorre quando de sua inteira conformação “às prescrições do sistema social” (*Idem*, p. 21); segundo, que para Durkheim os critérios de moralidade derivam dos sistemas sociais, ou seja, são-lhes imanentes, o que afastava a possibilidade de a moral poder ser apreciada “do ponto de vista da auto-realização do indivíduo” (*Idem Ibidem*).

Embora em parte seja injusta a crítica de Guerreiro Ramos ao eminente sociólogo francês, o fato é que o sociólogo brasileiro afirmou que Durkheim havia desconsiderado a possibilidade de o meio social pudesse vir a ser avaliado segundo as necessidades que têm os homens e as mulheres de realização de suas potencialidades. À luz da interpretação guerreiriana, Durkheim não cogitou em seus estudos a possibilidade de os cientistas sociais chegarem à conclusão de que determinada sociedade representava, para os *socius*, algo não saudável, um obstáculo às aspirações de desenvolvimento pessoal dos seus membros. Ele, Durkheim, “nunca pareceu admitir que a especulação sobre o caráter não saudável do meio social em si mesmo poderia ter lugar na sociologia”, afirmou Guerreiro (*Idem*, p. 19).

Obviamente que Guerreiro Ramos sabia da existência de uma outra corrente sociológica que se afastava, de maneira significativa, das proposituras de Durkheim, como no caso daquela a que se filiavam George Simmel, Max Weber e Herbert Mead, onde se observava uma maior ênfase no indivíduo enquanto um ser ativo, que está, constantemente, preocupado com o sentido de suas ações e em busca de satisfazer as necessidades de seu ego. Realmente, estes autores manifestaram o interesse em incorporar essas preocupações do indivíduo no corpo da teoria social. No entanto, e essa era uma das objeções que o nosso sociólogo fazia a tal proposta, o simples fato de pleitear o indivíduo como um ser voltado para o sentido, não punha em foco sociológico a questão por demais urgente, para a época, em sua opinião, qual seja, “**a patologia da conformidade social**” (*Idem*, p. 21).¹⁸⁹ (grifos nossos) Necessário de fazer, então, expurgar das ciências sociais os pressupostos que legitimava o ajustamento como a conduta humana típica para com o meio social.

É bem verdade que a acolhida à noção de conflito pela sociologia, por exemplo, indicava-lhe novos rumos, pois não pressupunha a necessidade de adaptação do Homem a sistemas sociais – como pretendia fazer a idéia de *equilíbrio social* –, ao mesmo tempo em que poderia servir para decretar que certos paradigmas de organização necessitavam ser superados, exigindo, por parte dos planejadores sociais e das pessoas em geral, o direcionamento de suas forças criativas à elaboração de novas formas sociais, de novos espaços relacionais para o exercício de uma existência autêntica. Em palavras do autor:

Nos dias de hoje a sociologia está expandindo significativamente os seus horizontes. Em vez de adotar uma visão do comportamento humano do ponto de vista das exigências do equilíbrio social, está transformando-se em uma visão onde nada que é humano lhe é estranho, incluindo a resistência do indivíduo para a conformidade a quadros sociais episódicos de equilíbrio social. O conflito é ambíguo

¹⁸⁹ Na opinião de Guerreiro Ramos, mesmo Talcott Parson e Ralf Dahrendorf, dois destacados sociólogos daquele momento, não se afastavam dos parâmetros delineados pelo sociólogo francês no final do século XIX início do século XX, uma vez que não conseguiram escapar de uma sociologia voltada para os processos legitimadores dos quadros normativos das instituições vigentes (1971a).

em todos os sistemas sociais e algumas vezes precisa ser considerado como uma indicação que a ordem social estabelecida está perdendo legitimidade. **A sociologia não tem um comprometimento sistemático com qualquer ordem social estabelecida** (GUERREIRO RAMOS, 1971a, p. 22-23). (grifos nossos)

Concordando com Peter Berger (1963) na acusação de que a sociologia, desde a sua origem, houvera insistido, desde a sua origem, na equalização total do Homem com determinados tipos de identidade socialmente validados, e também com Karen Horney (1964), que se posicionava contra a normalidade super-socializada e defendia a necessidade de se estudar a sociedade sob a perspectiva das dificuldades psíquicas que seus arranjos sociais e estruturais ocasionam para os indivíduos, Guerreiro Ramos (1971a, p. 25-26) afirmava que a ciência social não poderia ficar à parte das críticas que vinham sendo feitas à “patologia da conformidade ou da normalidade social”. Os estudos de psicólogos como Eric Fromm (1967), Abraham Maslow (1968), Chris Argyris (1964), Douglas McGregor (1968), Frederick Herzberg (1969), além dos da própria Horney, que vinham apontando para a necessidade de se articular uma ciência do Homem que colocasse em destaque os requerimentos fundamentais de desenvolvimento humano, reforçavam o pleito guerreiriano por uma abordagem antropológica em ciências sociais. Também colaborava para a questão o fato de que a humanidade vivia, nos anos 60, a passagem de um período de escassez de bens materiais e serviços elementares, para um outro, de abundância. Com isso, algumas “carências fundamentais”, que desde há muito na história não permitiam ao Homem engajar-se em tópicos substantivos de seu desenvolvimento pessoal, eram agora perfeitamente possíveis de serem superadas (GUERREIRO RAMOS, 1973, p. 393).

Essa transformação, no entanto, tinha como corolário o **questionamento acirrado da legitimidade de boa parte dos sistemas sociais e das organizações em vigor**, que, por serem considerados pelo autor como anacrônicos, frente aos novos requerimentos de desenvolvimento humano e social, enfrentavam uma verdadeira “crise de legitimidade” (*Idem*, p. 402). Do modo como se apresentavam (e ainda hoje se apresentam), as organizações formais e os sistemas sociais

pareciam, na visão de Guerreiro Ramos, verdadeiras “prisões”, ou, quando muito, “um requinte da relação senhor-escravo” (*Idem*, p. 395). A “socialização repressiva” aplicada aos seus membros ocasionava “altos custos psicológicos”, e os reflexos disso podiam ser tanto de nível pessoal, quanto social (*Idem*, p. 395-396). Assim, para o nosso sociólogo:

...as atuais organizações e burocracias públicas foram concebidas para serem eficazes em complexos de carência. E, de fato, elas provaram ser muito bem-sucedidas, mas no exato momento em que, por causa de sua eficiência, atingiram suas finalidades, não se fazem mais necessárias. Os emergentes valores de abundância as tornam intoleráveis, e se caso não mudarem ou forem substituídas por estruturas sócio-técnicas mais adaptáveis, os problemas humanos presente irão alcançar níveis críticos (*Idem*, p. 395-396).

As ciências sociais e, principalmente, a teoria de organização, deveriam, na visão de Guerreiro Ramos, “subordinar-se a uma teoria do desenvolvimento humano”, que teria como um dos seus principais pressupostos a noção de “personalidade sadia” (*Idem*, p. 398). Aos cientistas sociais, portanto, caberia “a tarefa de arquitetar contra-sistemas em consonância com as novas imagens do futuro” (*Idem*, p. 399). Neste sentido, era fundamental a elaboração de critérios normativos com o intuito de “analisar os sistemas sociais e organizacionais” em operação. Em razão do momento de transição pelo qual a humanidade estava passando, tais critérios não podiam ser encontrados nos precários e questionáveis sistemas sociais em vigor, muitos deles, como frisado acima, já totalmente sem legitimidade, do ponto de vista de desenvolvimento humano, para continuarem existindo.

Em consonância com todas as observações acima feitas, Guerreiro Ramos procurou expor os postulados de sua abordagem antropológica nos seguintes termos:

(1) que um entendimento sistemático da natureza humana ou das **necessidades básicas do homem** é uma condição *sine qua non* para uma crítica significativa dos sistemas sociais em níveis macro e micro; (2) que os desenhos dos sistemas sociais em níveis macro e micro devem ter como fim último a **realização das potencialidades humanas**; (3) que o desenvolvimento do homem nunca tem fim; (4) que, do ponto de vista do desenvolvimento humano, a legitimidade de qualquer sistema social é sempre precária; (5) que qualquer sistema social é inviável, caso a sua funcionalidade requeira o sacrifício da

criatividade humana; e (6) que se uma ciência do homem é possível, esta ciência, necessariamente, terá que transcender aos critérios normativos imanentes a qualquer sistema social existente (GUERREIRO RAMOS, 1971a, p. 9-10). (grifos nossos)

Homem Parentético, um modelo de homem

O modelo parentético de homem representa o cerne da propositura antropológica guerreiriana. Antes, porém, de estabelecê-lo como um modelo analítico do estágio de desenvolvimento da ciência social e administrativa, o autor passou em revista diversos estudos que também procuravam apresentar seus modelos de homem. A fim de organizar esses trabalhos, ele assim os categorizou: (1) **modelos de homens originados de estudos preocupados com as condições patológicas do homem contemporâneo**, entre os quais estavam os tipos psicológicos de David Riesman (*tradiction-orientedness, inner-orientedness, other-orientedness*), o já citado *homem organizacional* de Willian Whyte, os três tipos de Homem de Robert Presthus (*Upward mmbiles, Ambivalents e Indifferents*), o *homem-unidimensional* de Herbert Marcuse, o *homem reativo* de Hurbert Bonner, o *homem encapsulado* proposto por Joseph Royce e os tipos de Homem de Charles Reich (*man of consciousness I and consciousness II*); (2) **modelos de homem formulados a partir de um ponto de vista descritivo**, como nos casos do *homo sociologicus* de Ralf Dahrendorf, do *homem* tecnológico de Victor Ferkiss, do *histrionic man* proposto por Goffman, do *homem falível* de Paul Ricoeur, do *homem global* de Marshall McLuhan, do *homem modular* de Alvin Toffler, entre outros; e (3) **os modelos de homem normativos**, tais quais as proposições de *homem psicológico* de Philip Rieff, o *homem não-ajustável* de Viereck, o *homem autônomo* de Reisman, o *homem transparente* de Jourard, o *homem auto-atualizador* de Maslow, o *homem fenomenológico* de Garfinkel, o *homem transcendente* de Victor Frankel, assim como alguns outros (GUERREIRO RAMOS, 1971a; 1971c).

Em geral, esses estudos assinalavam para um conjunto de considerações a respeito da condição humana, denunciando a impotência do Homem contemporâneo para alcançar a sua realização pessoal nos típicos arranjos sociais da época, apontando, assim, para a urgente tarefa

de se pôr em questão os sistemas sociais e as organizações que configuravam a sociedade. Do mesmo modo, muitos dessas pesquisas procuravam descobrir as reais necessidades humanas, para além do que determinadas circunstâncias históricas episódicas apontavam. A partir dessas considerações, Guerreiro Ramos partiu para a formulação de seu modelo de homem, por meio de um “esforço integrativo” daquilo que, em seu juízo, foi apresentado como expressivo naqueles trabalhos, e que merecesse ser incorporado em sua propositura (1971c, p. 465).

Enquanto modelo, o Homem Parentético teria a sua utilidade para as ciências sociais, principalmente na avaliação de *design* de organizações e sistemas sociais. Segundo pensava Guerreiro Ramos, as características psicológicas de seu modelo denunciariam muitas das deficiências da estrutura social arquitetada pelas sociedades industriais modernas com o objetivo de lograr sucesso operacional. Para além de sua utilidade avaliativa, o modelo de homem guerreiriano também contemplava elementos que poderiam levar os analistas e os planejadores de sistemas sociais a delinearem uma diversidade enorme de novos tipos de organizações, estas mais voltadas para as necessidades de realização do ser humano.

Antes de caracterizar mais detalhadamente o modelo de homem elaborado por Guerreiro Ramos, convém primeiro descrever três advertências que foram elaboradas pelo autor com a intenção de auxiliar na compreensão das suas características desse modelo. Primeira: o homem parentético não poderia ser entendido como representando o “caráter psicológico de um indivíduo”, pois não se tratava de modelo descritivo, mas essencialmente normativo (*Idem*, p. 466). Segunda: também não se tratava o Homem Parentético de um “arquétipo abstrato”, mas sim de uma “possibilidade concreta nas sociedades contemporâneas” (*Idem*, p. 467). Terceira: o homem parentético não expressava um “modo de conformidade” ao meio, sendo difícil a sua explicação pela psicologia do ajustamento.

Posto isso, vejamos duas características fundamentais do Homem Parentético, as quais deixam transparecer, de certo modo, um requício do

legado cristão contido na obra de Guerreiro Ramos, tal como aludiu Ubiratan Rezende (1983): a primeira, o fato de ser o Homem Parentético definido como um ser racional; a segunda, o empenho deste em atualizar suas potencialidades.

A razão é categoria cêntrica na antropologia de Guerreiro Ramos, estando presente em seus textos desde a época em que ainda vivia na Bahia. Chama a atenção o fato de a razão ser sempre apresentada pelo autor em termos dicotômicos, desde *Introdução à cultura* até *A nova ciência das organizações*. Em 1939, ao apresentar a moderna **dicotomia da razão**, destacava duas faces: a face utilitária e a face espiritual.¹⁹⁰ À primeira, a razão utilitária, seria vinculada o Homem enquanto indivíduo; à segunda, a razão propriamente dita, ao Homem na qualidade de Pessoa:

Porque há razão e razão. Uma que é a própria inteligência e cujo objeto é o ser, ente, uma faculdade divina; e outra que é uma degradação desta pela qual o homem procura sempre obter um lucro. É esta última que organiza a cotidianidade social, o Estado, a lei, a norma, a polícia. O mundo moderno que marca especialmente esta vitória do indivíduo sobre a pessoa é resultante do trabalho da razão utilitária. (1939A, p. 64)

Mais tarde, Guerreiro Ramos perceberia, e viria a adotar, a dicotomia da razão proposta por Max Weber (1944) e recuperada por Karl Mannheim (1953) e Eric Voegelin (1963). Assim, as diferenças estabelecidas por Weber entre *racionalidade formal* e *racionalidade substantiva*, *ação racional referente a fins* e *ação racional referente a valores* e entre *ética da responsabilidade* e *ética dos valores* tiveram uma importância fundamental na construção do arcabouço categórico de nosso sociólogo. Apesar da presença desses conceitos em diversos textos seus, seria somente em *Administração e estratégia do desenvolvimento*¹⁹¹ que Guerreiro Ramos apresentaria análises sociológicas decorrentes dos conceitos de racionalidade formal e racionalidade substantiva, já fornecendo indícios da direção que, a partir dali, tomaria o seu pensamento social. Neste livro de 1966, o autor, destacando que

¹⁹⁰ Em *Arte y Escolástica*, Maritain registra essa dicotomia da razão (inteligência) para explicar a natureza da arte (1972, p. 11).

Mannheim havia se utilizado dos adjetivos “funcional” e “substancial” para se referir à racionalidade formal e à racionalidade substantiva, respectivamente, firma o seu entendimento da racionalidade funcional e da racionalidade substancial, dizendo que, por um lado, os atos humanos podem ser ditos funcionais “(...) quando, articulados ou relacionados com outros atos ou elementos, contribuem para que se logre atingir um objetivo predeterminado. É, pois, em função do objetivo preestabelecido que se afere esse tipo de racionalidade” (GUERREIRO RAMOS, 1983a, p. 38).

Por outro lado, substancialmente racional seria

(...) todo ato intrinsecamente inteligente, que se baseia num conhecimento lúcido e autônomo de relações entre fatos. É um ato que **atesta a transcendência do ser humano, sua qualidade de criatura dotada de razão**. Aqui, a razão, que preside ao ato, não é a sua integração positiva numa série sistemática de outros atos, mas o seu teor mesmo de acurácia intelectual. Esse é um ato de domínio de impulsos, sentimentos, emoções, pre-conceitos, e de outros fatores que perturbam a visão e o entendimento inteligente da realidade. De ordinário, a racionalidade substancial é estreitamente relacionada com a preocupação em resguardar a liberdade (*Idem*, p. 39).

Aqui, como podemos perceber, destaca-se claramente a preocupação de nosso sociólogo com a questão da liberdade humana, que encontra na dimensão substantiva da razão o seu amparo, frente ao avançado desenvolvimento e acolhida que a dimensão funcional da razão obteve no mundo moderno e na teoria social em geral.

Eric Voegelin havia retomado aquela distinção feita por Weber e Mannheim, dela retirando proveito para examinar os problemas políticos e sociais do mundo. Distinguindo entre **racionalidade pragmática** (ou racionalidade instrumental) e **racionalidade noética** (ou substancial), Voegelin (1963) procurava demonstrar que uma sociedade somente poderia vir a se transformar em uma *boa sociedade* à proporção que a “razão noética” assumisse “o caráter de força criadora” e exercesse “influência sobre a vida humana” (GUERREIRO RAMOS, 1983a, p. 39). Ora,

¹⁹¹ Este livro ganhou uma segunda edição em 1983, sofrendo uma alteração no título: *Administração e contexto brasileiro: esboço de uma teoria geral da administração*..

como sabemos, Voegelin compartilhava da opinião de Platão de que “a *polis* é o homem em escala ampliada” (VOEGELIN, 1988, p. 54). Ou seja, a *polis* não representava somente um microcosmo, mas também um *macroanthropos* (*Idem*, p. 55). Este era o “princípio antropológico” de Platão, do qual participava também Aristóteles (*Idem Ibidem*). Dois aspectos deste princípio merecem destaques: primeiro, “toda cidade reflete em sua ordem o tipo humano de que se compõe”; segundo, o princípio antropológico pode servir como “instrumento de crítica social” (*Idem Ibidem*). Aqui reside um ponto fundamental para entendermos o pensamento guerreiriano e o seu empenho por um modelo de homem, a saber: os reflexos das idéias de Eric Voegelin, principalmente de sua *Nova Ciência Política*, na propositura da *Nova Ciência das organizações* de Guerreiro Ramos. Ora, o homem parentético é *per excellence* um portador da razão no sentido noético. Segundo Guerreiro Ramos, “pelo exercício da razão [noética ou substantiva], e vivendo de acordo com os imperativos éticos dessa razão, o homem transcende a condição de um ser puramente natural e socialmente determinado, e se transforma num ator político” (GUERREIRO RAMOS, 1981a, p. 28). Neste sentido, a presença de tipos parentéticos nas sociedades assinalaria um acréscimo de qualidade de vida (política) e liberdade humana significativo.

Além dessa característica do homem parentético – um ser de razão – outra merece destaque especial: o seu incessante empenho na atualização de suas potencialidades humanas. Neste sentido, as noções de **realização pessoal** (*personal actualization*), **auto-realização** (*self-actualization*) e **crescimento pessoal** (*personal growth*) são essenciais para a compreensão de Homem em Guerreiro Ramos, muito embora ele as tenha apresentado de maneira um tanto quanto confusas, principalmente em seu último livro, onde procurou esclarecer melhor alguns de seus conceitos. De todo modo, era sua opinião que um dos principais obstáculos para a compreensão do tipo parentético de Homem e de seu modo de vida estaria na própria ciência que se preocupa em estudar o comportamento humano – a psicologia.

A compreensão da psicologia do Homem Parentético reclamava uma revisão e o abandono de alguns dos postulados da “psicologia do

ajustamento” ou “comportamentalista” (1971c, p. 467), entre os quais a pressuposição da possibilidade de integração entre pessoa e sistema social, ou melhor dizendo, das teorias da conformação social. Haveria nesta pressuposição um duplo erro: o falso entendimento da “natureza da socialização” e o desconhecimento do “fenômeno organizacional” (GUERREIRO RAMOS, 1981a, p. 79). Uma verdadeira **psicologia científica**, disse o autor, não poderia admitir em seu corpo teórico significados derivados de “definições institucionalizadas da realidade”, sob pena de deificar o manifesto, em detrimento do latente e/ou do necessário, reduzindo, de maneira significativa, a compreensão do que venha a ser a natureza humana (*Idem Ibidem*). O mérito de uma psicologia científica estaria, antes, em reconhecer a “irredutibilidade do eu à sociabilidade” (*Idem*, p. 112n), bem como em não esconder que “toda socialização é alienação” (*Idem*, p. 112).¹⁹² Ou seja, no entendimento de Guerreiro Ramos, e aqui sentimos a forte presença do pensamento de Berdyaev, haveria “uma dimensão profunda de realidade psíquica individual que resiste ao fato de ser totalmente capturada por definições sociais e organizacionais”, uma dimensão humana que escapa a qualquer tentativa de aprisionamento em arquiteturas institucionais definitivas (*Idem*, p. 79). Além disso, continua ele, não se poderia esquecer que as relações que se estabelecem entre os indivíduos e as organizações são sempre permeadas de “tensão”, e a integração de ambos leva sempre a “custos psíquicos deformantes” (*Idem Ibidem*).

Neste sentido, disse Guerreiro Ramos:

Se uma pessoa permite que a organização se torne a referência primordial de sua existência, perde o contato com sua verdadeira individualidade e, em vez disso, adapta-se a uma realidade fabricada. Os sistemas planejados, como as organizações formais, têm metas que, só acidental e secundariamente, consideram a atualização pessoal. Verdadeiros atualizadores são agentes capazes de se manobrar, no mundo organizacionalmente planejado, de modo a servirem aos objetivos desse mundo com reservas e restrições mentais, sempre deixando algum espaço para a satisfação do seu projeto especial de

¹⁹² Guerreiro Ramos acreditava que se poderia encontrar subsídios para essa afirmação nos trabalhos de Carl Jung, Alfred Adler, Otto Rank, Franz Alexander, H. Hartmann, W. Stekel, L. Binswanger, Erich Fromm, M. Boas, Viktor Frankl, R.D. Laing, Ira Progoff, R. May, entre outros.

vida. Há, portanto, uma tensão contínua entre os sistemas organizacionais planejados e os atualizadores, e afirmar que o indivíduo deve se esforçar para eliminar essa tensão, chegando assim a uma condição de equilíbrio orgânico com a empresa [...] corresponde a recomendar a deformação da pessoa humana. Somente um ser deformado pode encontrar em sistemas planejados o meio adequado à própria atualização (GUERREIRO RAMOS, 1981a, p. 99). (grifos nossos)

E mais:

a **auto-realização** conduz o homem na direção da **tensão interior**, no sentido da **resistência à completa socialização de sua psique**. [...] a auto-realização individual é, na maior parte das vezes, uma consequência não premeditada de inúmeras ações. Paradoxalmente, constitui uma verificação posterior ao fato, em vez de ser tópico garantido de uma agenda. Quanto mais se preocupa o homem, de maneira explícita, com a auto-realização, tanto mais se vê colhido no emaranhado da frustração existencial (GUERREIRO RAMOS, 1981a, p. 100). (grifos nossos)

De outro modo, e ainda lembrando bastante as idéias de Berdyaev, dirá Guerreiro Ramos: “**crescimento pessoal** e solidão pessoal são inseparáveis. O crescimento pessoal desdobra-se vindo da psique individual e, com toda a probabilidade, é dificultado por processos sociais ou de realimentação grupal.” (1981a, p. 112) (grifos nossos)

Para o nosso sociólogo, o Homem Parentético era tanto um reflexo quanto como reação a um ambiente social no qual as principais **agências de socialização** estavam perdendo rapidamente as suas capacidades de fornecer aos indivíduos o senso de direção que eles necessitavam. Neste sentido, quaisquer que fossem as relações estabelecidas entre as instituições socializadoras vigentes e o Homem Parentético, essas se configurariam de modo muito frágil, pois que tais instituições não conseguiriam ter um impacto duradouro em sua vida psicológica. O centro de autodireção do Homem Parentético estaria em seu “forte ego”, e não nos arranjos sociais, nas instituições, no mundo social exterior – ele, definitivamente, não seria “uma criatura inteiramente moldada pelos processos de socialização.” (1971c, p. 474) Destarte, o Homem Parentético postularia uma visão de sociedade pós-institucional, ou seja, consideraria “os códigos de ética institucionalizados como truques ou fachadas, portanto, abertos a questionamentos” (*Idem*, p. 472), o que implicava em uma visão da sociedade como sendo “um estágio precário

no qual papéis são jogados de acordo com regras cuja legitimidade é para ser avaliada segundo o ponto de vista de desenvolvimento humano.” (*Idem*, p. 473)

Se havia algo de relevante no novo cenário em que se estava a vivenciar e que possuía importância significativa para o Homem Parentético, este algo era o **conhecimento**. A emergência valorativa do conhecimento como o principal mediador da socialização humana estabelecia: a) requerimentos, demandas, necessidades às quais os sistemas sociais deveriam se mostrar aptos a responder; e b) tinha implicações na configuração de formas e desenhos organizacionais mais plasmáticos, flexíveis, adaptáveis a exigências variáveis. Acresce-se a isto o fato de que o Homem Parentético seria altamente preocupado com a “atualização de seu potencial”, entrando em fortes conflitos com as atividades que não correspondessem às suas necessidades de atualização pessoal, fato que revestia de singularidade sua relação com o trabalho¹⁹³ que estaria propenso a desenvolver nos âmbitos organizacionais (*Idem*, p. 475-476). Tal como as organizações operavam naquele tempo, o Homem Parentético as via como ameaças seríssimas aos valores do quais era portador (*Idem*, p. 476).

Digna de nota, também, foi a maneira como Guerreiro Ramos definiu o Homem Parentético a partir de sua **reação ao fracasso**. De acordo com ele, em sociedades onde a noção de sucesso se encontra extremamente centrada em critérios institucionalizados, o fracasso torna-se elemento psicologicamente devastador para o indivíduo. O modo como é concebido, ou seja, como um indivíduo altamente ego-centrado, “motivado para desenvolver a capacidade de dominar a si mesmo e ao ambiente”, e assim, escassamente afetado pelo superego (Freud), fazia com que o

¹⁹³ A distinção entre trabalho e ocupação tem relevância fundamental no pensamento do autor. Em um primeiro momento da elaboração dessa distinção, ele diria que o trabalho (*labor*) é normalmente realizado tendo em vista um fim distinto do que se está fazendo, ao passo que ocupação (*work*) é uma atividade intrinsecamente recompensadora para quem a realiza, ou seja, possui um fim em si mesma (GUERREIRO RAMOS, 1971b). Mais tarde, apoiando-se na distinção que Hannah Arendt fez entre *labor* e *work*, Guerreiro afirmaria que “o trabalho é a prática de um esforço subordinada às necessidades objetivas inerentes ao processo de produção em si. A ocupação é a prática

Homem Parentético reagisse ao “fracasso do ponto de vista de seus próprios critérios de realização”, isto é, “sua reação é um movimento para reavaliar ele mesmo e o ambiente.” (*Idem*, p. 481) Aceitando-se de modo radical, o Homem Parentético não estaria propenso a “submete sua *psiqué* a qualquer definição institucionalizada de fracasso”, e isso teria implicações sobre como ele experienciaria sentimentos como vergonha, constrangimentos sociais, vexames, etc. Suas ações, seus sentimentos, suas experiências seriam todas avaliadas à luz de seu próprio *self*, e não por fatores sociais externos (*Idem*, p. 482-483).

Em síntese: a afirmação do *self*, a liberdade, a auto-realização e o exercício da racionalidade noética se apresentavam como os principais característicos do Homem Parentético. Estas eram condições e possessões eminentemente humanas que, no entendimento de nosso autor, precisariam ser levadas a efeito em uma articulação teórica sistemática (ciência social), caso se quisesse retirar o Homem da gregriedade social à qual foi lançado sob os auspícios da modernidade secular. Não podemos negar, é claro, que os tipos categoriais que qualificam ou que delimitam os contornos de sua pressuposição antropológica sofreram algumas alterações no decorrer de sua maturidade intelectual. Inicialmente, o autor se apegou à categoria mais geral de **Pessoa** – fruto de uma linha de reflexão filosófica que perpassa a junção do pensamento greco-judaico-cristão, do existencialismo e do personalismo, a fim de expressar uma crítica acirrada e fundamental ao indivíduo moderno, um Homem emancipado de Deus, desligado do cosmos e descompromissado com os outros homens, e de buscar restituir ao Homem tais ligações e recuperar, assim, sua plena dignidade. Em um segundo momento, mas sem se afastar da dimensão e do conteúdo da primeira, Guerreiro Ramos constituiu a categoria de **Homem Parentético** – um ser de razão substantiva ou noética, o que o possibilitaria a transcender ao mundo em que estava posto e a agir de modo correspondente ao que era capaz de emular acerca de sua própria subjetividade e sentido, diante da totalidade onde eles, necessariamente, se incluíam, categoria esta que é concebida face aos contornos da sociedade

de esforços livremente produzidos pelo indivíduo em busca de sua atualização pessoal”

de organizações modernas.

Por não se tratar o Homem de um ser “pré-formado, pré-designado, pré-constituído”, mas, essencialmente, de um “ser épico”, um ser que pode, sempre, “formar, desenhar, constituir a si mesmo pela exploração do campo de possibilidades disponíveis a cada momento” (GUERREIRO RAMOS, 1970a, p. 11), Guerreiro Ramos procurou deixar claro que essa necessidade de atualização (ou realização) pessoal que o Homem Parentético possuía não implicava uma espécie de fluidez de caráter, mas, pelo contrário, atualização, aqui, significaria, justamente, perduração, ou seja, “retenção de caráter, em meio à mudança; é a vitória sobre a fluidez.” (GUERREIRO RAMOS, 1981a, p. 199) Posto desta forma, as implicações sociais do tipo parentético de Homem são enormes, e será sobre elas que Guerreiro Ramos se envolverá em um processo intenso de elaboração, chegando à articulação de sua *teoria da delimitação dos sistemas sociais*.

(1981a, p. 130).

Capítulo 14

A Teoria da Delimitação dos Sistemas Sociais

Como vimos, dos estudos antropoteóricos guerreirianos derivaram uma conceptualização de homem – o homem parentético. Mas o seu projeto intelectual, no entanto, não estava acabado. Uma vez afastado do território nacional e das questões nacionalistas¹⁹⁴, Guerreiro Ramos retomou dois projetos, a saber, o de revisão das ciências sociais e o de pensar uma nova planificação social centrada no Homem, os quais haviam sido deixados de lado em razão de suas preocupações nacionalistas, e que somente se concretizariam com a publicação de seu livro *A nova ciência das organizações* (1981a).

Ora, desde o final de 1940, início de 1950, Guerreiro Ramos vinha procurando desenvolver a intuição de que a ciência social à época em vigor era “conceitualmente incipiente, uma ideologia antes que produto do pensamento rigoroso” (GUERREIRO RAMOS, 1982, p. 92). Esta acusação transparece em diversos momentos de sua trajetória intelectual. Confiante disso, ele questionou duramente não apenas a validade de determinados conceitos, como também a própria divisão disciplinar que veio a ser acolhida no âmbito universitário. Com igual veemência chamou a atenção para o fato de a ciência social moderna ter acolhido uma concepção de Homem demasiadamente rasteira e para a incapacidade desta ciência em auxiliar homens e mulheres em suas árduas labutas para lograr sucesso em seus projetos pessoais de auto-realização e, por conseguinte, de autonomia e emancipação. Quando tratou do homem parentético, o autor identificou que a expansão desenfreada das organizações formais de caráter econômico estava exigindo das pessoas um padrão comportamental claramente unidimensionalizador, sendo

¹⁹⁴ Muito embora já residindo no EUA, o nosso sociólogo ainda escreveu alguns trabalhos enfocando o Brasil, como no caso de *Typology of nationalism in Brazil* (1968), *Latent functions of formalism in Brazil* (1971d) e *International prospects of the contemporary Brazilian Bonapartist regime* (1972c). Após estes trabalhos, o Brasil somente voltaria à pauta de seus textos em 1978, já durante a abertura política.

urgente, para ele, o esboço de um projeto alternativo, que impusesse limites a essa expansão. A investigação desta expansão organizacional o levou a concluir que se tratava, na verdade, de um fenômeno maior, mais complexo, qual seja, a expansão do mercado, estando associado a esta o que o autor denominou como *transvaloração da razão e transvaloração do social*, que afetaram a própria constituição da ciência social moderna. Esta constatação foi o que direcionou não apenas o esforço revisionista das ciências sociais a que se lançou Guerreiro Ramos, como também sua proposta do *Paradigma Para-econômico*, baseada na idéia de delimitação de sistemas sociais.

A *Nova Ciência* proposta pelo nosso sociólogo era oriunda de um projeto de reconceituação da ciência social e administrativa, o qual, a princípio, não obteve a aceitação e a repercussão que o autor esperava, tanto entre os seus alunos quanto entre seus pares. Guerreiro percebia, durante suas aulas, conferências, palestras, etc., que “certas tonalidades conceituais” de suas “preleções, não eram de todo palatáveis a essa audiência” (*Idem*, p. 91). Muitos dos ouvintes adotavam uma postura cética em relação às teses defendidas pelo sociólogo brasileiro, ao passo que outros entendiam sua fala como uma mera “pregação de iconoclastismo” (*Idem Ibidem*). Diante disso, tratou de desfazer essa imagem e dedicou-se ao estudo da retórica no meio universitário. Foi neste sentido que assumiu Lord Keynes como referência em retórica acadêmica.

Não foi somente na platéia que Guerreiro Ramos encontrou obstáculos às suas idéias. Embora o livro tenha sido publicado em 1981, pela Editora da Universidade de Toronto, Canadá, desde 1977 o sociólogo vinha submetendo o manuscrito de seu livro a algumas editoras norte-americanas, que, após avaliação do manuscrito, declinavam do interesse de publicá-lo. No total, foram quatorze negativas dadas ao autor. As justificativas eram as mais variadas. Em uma delas, por exemplo, os revisores argumentaram que o livro era demasiado “europeu” para o público norte-americano, este que, sem possuir o *background* suficiente para entendê-lo, deixaria de apreciar o valor das idéias ali postas. Em outra, a editora informou que o livro, por não fornecer um enfoque suficientemente prático, era de pouca relevância para os leitores

americanos. Até a própria editora da Universidade de Toronto argumentou neste sentido, ou seja, solicitaram o acréscimo de um capítulo, no qual o autor descreveria “as inovações institucionais em processo nos EUA e na Europa”, a fim de demonstrar “a concretude dos argumentos” exposto n’*A Nova ciência das organizações* (Idem, p. 93) Resistente à idéia, Guerreiro Ramos escreveu à editora alegando que “o livro ficaria menos perecível quanto mais reduzisse nele a parte consistente em simples crônica de eventos”, além do mais, o livro “deveria ser, tanto quanto possível, mero discurso teórico. Se este fosse convincente, a longevidade do livro ficaria mais bem assegurada.” (Idem *Ibidem*). Hoje, não restam dúvidas de que Guerreiro Ramos estava certo.

Os primeiros esboços de sua teoria de delimitação de sistemas sociais podem ser observados a partir de suas notas de aula, como no caso do texto intitulado *The parenthetical diagraph* (1972b). Neste texto, o autor apresenta algumas tipologias de sistemas sociais e de seus respectivos tipos de homem, todos representantes de possibilidades concretas de realização nas sociedades industriais avançadas. Coerente com a sua postura intelectual, o dia-gráfico guerreiriano possuía um caráter marcadamente pragmático, pois a sua finalidade seria a de auxiliar teóricos e praticantes na análise e na configuração de sistemas sociais que pudessem favorecer o desenvolvimento de um desenho social mais adequado ao crescimento do ser humano e, conseqüentemente, voltado para estimular o exercício livre de suas potencialidades. Assim, dois foram os gráficos que o sociólogo rascunhou, ambos esquadrinhados, na vertical, pelo eixo da **escolha humana**, e na horizontal, pelo eixo do **comprometimento organizacional**.

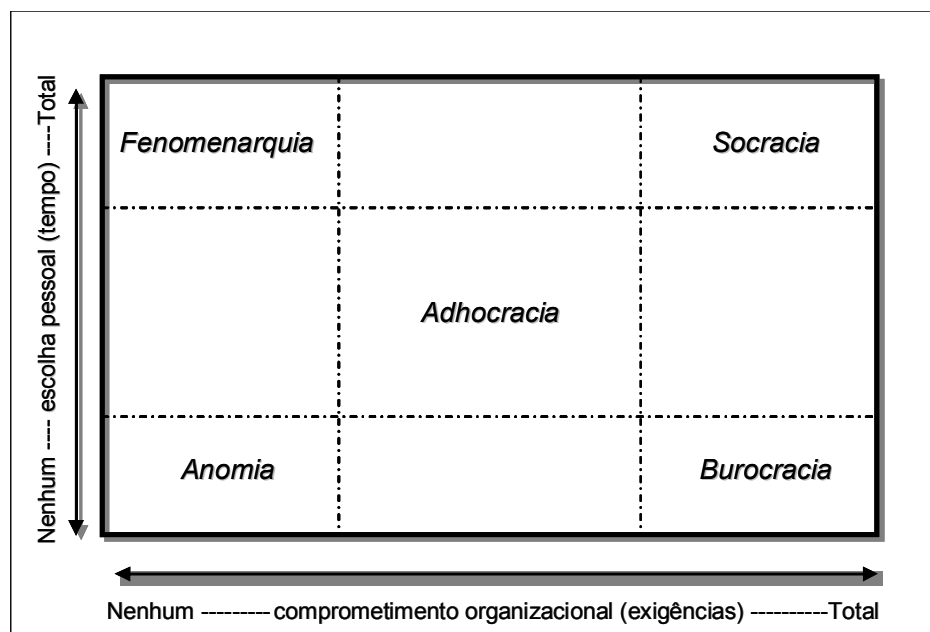


Figura 1: Diagrama Parentético I
 Fonte: Guerreiro Ramos (1972)

A Figura 1 acima vislumbra a multiplicidade de sistemas sociais possíveis nas sociedades modernas em detrimento da visão hegemônica que as apresentava como principalmente desenhada segundo um tipo apenas, a saber, o tipo burocrático. Há, portanto, já aqui, um questionamento da burocracia enquanto modelo organizacional, em termos de sua exclusividade ou preponderância, acerca de sua incapacidade de atender às múltiplas necessidades humanas.¹⁹⁵ Neste sentido, o autor julgava necessário o empenho de teóricos e práticos da administração em estimular outros espaços organizacionais, estes mais aptos a acolher a variedade de exigências que o ser humano faz ao social e que pudessem lhe proporcionar maior liberdade na escolha de atividades mais pertinentes às suas necessidades de realização pessoal. Partindo desse pressuposto, o autor procurou apresentar um desenho da tessitura social que contemplava as seguintes categorias: de inspiração durkheimiana, a **anomia** seria uma situação limite em que não há vida pessoal, nem social – o sistema social encontra-se em vias do desaparecimento; a **burocracia**, aproximando-se demasiadamente do tipo ideal weberiano, denota a ausência marcante de escolhas pessoais, a total despersonalização humana,

em benefício da absoluta entrega ao sistema social, o qual impõe sobre o indivíduo a sua vontade; a **socracia** (ou isocracia), representa aqui um sistema social típico-ideal de caráter bastante flexível, uma vez que permite um enorme grau de escolha pessoal, muito embora, como podemos observar, o compromisso social também atinja o seu ponto máximo; a **fenomenarquia**, significa um tipo de sistema social de caráter predominantemente esporádico, que pode ser iniciado e dirigido por um indivíduo ou mesmo por um pequeno grupo de pessoas, preocupadas em fazer suas próprias coisas, em realizar atividades que são pertinentes às suas reais necessidades de crescimento pessoal, por isso que apresentam um elevado grau de escolha pessoal e uma mínima ou quase nenhuma exigência de comprometimento organizacional; derivada dos estudos de Alwin Tofler, a **adhocracia** seria, literalmente, um sistema social de meio termo, representando, de modo quase equilibrado, as escolhas pessoais e as exigências de comprometimento organizacional. Todos esses sistemas sociais, a exceção da burocracia, eram, para Guerreiro Ramos, formas latentes, incipientes no contexto da sociedade moderna, que deveriam, segundo o autor, ser estimuladas, com o intuito mesmo de poderem substituir as burocracias, que estariam com os seus dias contados.

¹⁹⁵ Este questionamento da burocracia foi muito bem elaborado no texto *The new ignorance and the future of public administration in Latin América* (1973).

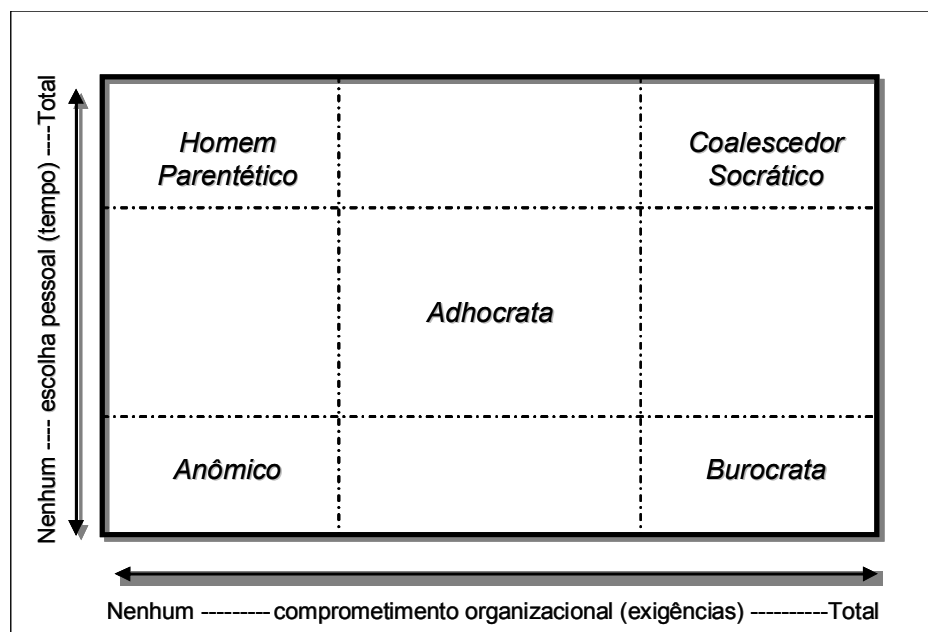


Figura 2: Diagráfico Parentético II
 Fonte: Guerreiro Ramos (1972)

Na Figura 2, o autor desloca-se dos sistemas sociais para se centrar nos indivíduos típicos correspondentes a cada um dos modelos sociais anteriormente referidos. O indivíduo **anômico** seria aquele totalmente incapaz de formular um projeto pessoal de vida, não possuindo também noções de normas sociais e do que venha a ser compromisso com formas organizacionais de vida. O **burocrata**, por ser um tipo humano por demais conhecido, não merece, aqui, maiores comentários, bastando apenas dizer se tratar de um tipo despersonalizado. O **adhocrata** procura afastar-se do comportamento burocrático, à busca de formas mais democráticas de organização, muito embora ainda mantenha consigo, tal como o burocrata, um grande percentual de comportamento administrativo. O **coalecedor socrático** foi apresentado por Guerreiro Ramos de modo um tanto quanto confuso. De qualquer modo, este tipo ideal seria um participante ativo de sistemas sociais onde não existissem funções elitistas ou grande diferenciação hierárquica entre os membros, atuando em razão de sua vocação ou qualificação pessoal para o exercício de determinada atividade. Por último, o **homem parentético**, indivíduo típico das fenomenarquias, não merece, aqui, maiores detalhes, haja vista já termos, sobre ele, falado no capítulo anterior.

Este foi o primeiro esboço da tessitura social que Guerreiro

Ramos estabeleceu à luz de sua abordagem antropológica. Contido nele já havia a defesa da necessidade de espaços sociais alternativos, para além de um modelo totalitário e unidimensionalizador representado, naquele tempo, pelo espaço das organizações formais burocráticas, como condição para uma melhor composição social total, no sentido de maior atendimento às múltiplas necessidades de realização humana que os indivíduos são portadores. Subjacente a tal composição múltipla de sistemas sociais apresentada neste seu primeiro esboço está a complexidade da natureza motivacional humana e dos propósitos de engajamentos em coletividades a que o ser humano se pode lançar.¹⁹⁶ De todo o modo, a forma mais elaborada deste esboço só viria a se apresentar no artigo *Theory of social delimitation, a preliminary statement*, de 1976, sobre o qual comentaremos mais adiante. Antes, porém, vejamos os principais pontos da nova ciência guerreiriana.

A tarefa revisionista das Ciências Sociais

Paralelamente a este esforço de repensar a tessitura social, Guerreiro Ramos (1981a) também se enveredou na tarefa de rever os postulados epistemológicos das ciências sociais de seu tempo, por ele chamada de *Teoria formal da vida humana associada*, e contra a qual propunha a *Teoria substantiva da vida humana associada*, em correspondência a seu modelo de delimitação de sistemas sociais. O ponto de partida desta propositura ancora-se na idéia de **razão**, pois que, para ele, sem que se buscasse compreender o conceito de razão que a ciência social moderna engendrava, não seria possível compreender a ingenuidade que acometia a teoria das organizações e mesmo a ciência social moderna.

197

¹⁹⁶ Neste sentido, Guerreiro Ramos punha em questão os pressupostos motivacionais que se encontravam consolidados no modelo típico ideal weberiano de burocracia. Em consonância com esta idéia guerreiriana, nos dias atuais, acusa Burkard Sievers (In. BERGAMINI & CODA, 1997), inclusive, que a idéia de motivação deixou de ser um conceito de pretensões científicas para entender o homem para se tornar um instrumento de retórica ideológico-pragmático que visa simplesmente controlar e influenciar o comportamento humano.

¹⁹⁷ No século XX, não faltaram revisionistas do conceito de razão, o que levou Guerreiro Ramos a fazer um breve levantamento de estudos concernentes à racionalidade, sobretudo, daqueles que foram realizados por Max Weber, Karl Mannheim, pelos

Ao abordar a teoria social sob a perspectiva analítica da razão, Guerreiro Ramos procurou logo se filiar à corrente clássica do pensamento ocidental, amparando-se, sobretudo, em Aristóteles, para firmar a sua opção pelo entendimento da razão tal qual aquele filósofo e outros pensadores gregos a tinham considerado, ou seja, entendendo-a como a “força ativa da psique humana que habilita o indivíduo a distinguir entre o bem e o mal, entre o conhecimento falso e o verdadeiro e, assim, ordenar sua vida pessoal e social” (*Idem*, p. 2-3). Ao comparar este sentido de razão àquele que veio a se firmar na ciência social moderna a partir do século XVII, e que teve em Thomas Hobbes o seu primeiro articulador sistemático, Guerreiro Ramos concluiu ter havido o que ele denominou como a **transavaliação da razão**, ou seja, uma distorção proposital do conceito de razão, a fim de legitimar um arranjo social “exclusivamente em bases utilitárias”, a saber, a sociedade centrada no mercado (*Idem*, p. 3). A partir de Hobbes, a razão, da maneira como a entendiam Aristóteles e outros pensadores clássicos, perdeu o seu sentido, de tal forma que, para os teóricos posteriores ao escritor inglês, esvaece-se a possibilidade de a mesma servir como papel normativo no domínio na construção teórica e na vida humana associada. A intenção de Guerreiro Ramos, aqui, foi a de demonstrar que a noção hobbesiana de razão, ou seja, enquanto cálculo utilitário de conseqüências, era originária de uma mudança sem precedentes, operada nos últimos 300 anos, no contexto histórico do conhecimento sócio-filosófico ocidental, e que tal mudança teve efeitos determinantes no tipo de ciência social formal que viria a se consolidar em seus dias. Neste sentido, Guerreiro Ramos notou que:

de Hobbes a Adam Smith e aos modernos cientistas sociais em geral, instintos, paixões, interesses e a simples motivação substituíram a razão, como referência para a compreensão e a ordenação da vida humana associada. Por outro lado, sob a influência do iluminismo, de Turgot a Marx, a história substitui o homem, como portador da razão (*Idem*, p. 4).

estudiosos da *Escola de Frankfurt* (ganhando destaque Horkheimer e, especialmente, Habermas) e Eric Voegelin, todos eles, preocupados, de uma forma ou de outra, com o percurso histórico do conceito, desde a Antiguidade Clássica até a Idade Moderna. A cada um desses autores Guerreiro Ramos aponta algumas críticas, as quais não faz sentido serem transcritas nesta tese. No que se refere à crítica dele a Habermas, consultar o trabalho de Christina Andrews (2000).

Em seu estudo sobre o Homem Parentético parece ter ficado claro que a razão era, para o nosso autor, um atributo eminentemente humano, ou seja, a sua posição teórica advoga a razão centrada-no-sujeito, localizando, assim, na razão noética ou substantiva, a capacidade transcendental humana, ao passo que a razão formal ou instrumental detinha a sua capacidade de imanência ou operacional.¹⁹⁸ É com base neste ponto que afirmamos ter Guerreiro Ramos procurado erigir uma ciência social antropocêntrica, assim como antropocêntrico foi o desenho que ele propôs para a tessitura social, tal como apresentaremos mais à frente.

Além da *transavaliação da razão* identificada pelo autor e acima comentada, ele também constatou ter havido uma **transavaliação do social**, que, em termos sintéticos, pode ser expressa da seguinte forma: primeiramente, ocorreu a transformação do homem – antes considerado como sujeito portador de razão no sentido substantivo – em um ser puramente social; em seguida, a vida social foi esquematizada em uma tríade de relações, a saber, econômicas, de produção e de consumo; o próximo passo foi a libertação da economia – anteriormente um enclave delimitado ao âmbito do lar (*oikos*) – da regulação política e ética, esta substituída pela justificação do interesse individual imediato; e por fim, a fé na auto-regulação do mercado se consolidava, haja vista ter a própria sociedade se tornado um mercado amplificado, o que fez da ordem social um mero somatório dos cálculos individuais. Em outras palavras, esta transavaliação do social trouxe como consequência a ascensão do mercado à qualidade de dimensão central e ordenadora, tanto da ciência social como da vida humana em geral na sociedade ocidental moderna.

O fato de identificar essa dupla transavaliação, a da razão e a do social, levou Guerreiro Ramos a perceber este ponto como sendo o

¹⁹⁸ Aliás, na interpretação de Rezende (1983), a compreensão do “gigantismo” da proposição à qual se lançou Guerreiro Ramos teria que passar pelo resgate da cosmogonia e da escatologia que habitam seu pensamento. À luz dessa cosmogonia e dessa escatologia pressupostas por Guerreiro Ramos, por exemplo, seria possível se compreender a sua necessidade de recuperar o legado clássico sobre a razão, um legado que se encontrava já nos pré-socráticos, e que implicava “uma ordem cósmica”, que era “ulterior a esta ordem da vida humana associada”, e que estava “contida em um universo físico cognoscível” (*Idem*, p. 94). A apreensão dessa ordem pelo homem,

originário da ciência social moderna e de seus pressupostos. Baseando-se na sociologia do conhecimento e no método faseológico, o sociólogo percebeu a vinculação da ciência social moderna com uma determinada época histórica, esta fortemente marcada pela emergência e consolidação do mercado como mecanismo regulador da conduta social e individual. Neste sentido, afirmou: “a ciência social moderna foi articulada com o propósito de liberar o mercado das peias que, através da história da humanidade e até o advento da revolução comercial e industrial, o mantiveram dentro de limites definidos” (*Idem*, p. 22). Para chegar a essa conclusão, os estudos antropológicos de Karl Polanyi foram, neste sentido, de primordial importância, fato que levou Guerreiro Ramos a denominar a sociedade de seu tempo como uma “sociedade centrada no mercado”. Em suas palavras:

nenhuma sociedade, no passado, esteve jamais na situação da sociedade desenvolvida centrada no mercado de nossos dias, na qual o processo de socialização está, em grande parte, subordinado a uma política cognitiva exercida por vastos complexos empresariais que agem sem nenhum controle. Em sociedade alguma do passado, jamais os negócios foram a lógica central da vida da comunidade. Somente nas modernas sociedades de hoje o mercado desempenha o papel de força central, modeladora da mente dos cidadãos. [...] Escravos de um sistema de comunicação de massa dirigido por grandes complexos empresariais, os indivíduos tendem a perder a capacidade de se empenhar no debate racional. Cedendo a influências projetadas, a maioria das pessoas perde a capacidade de distinguir entre o fabricado e o real e, em vez disso, aprende a reprimir padrões substantivos de racionalidade, beleza e moralidade, inerentes ao senso comum. (*Idem*, p. 114)

Deste estado, o autor retirou algumas conclusões que lhe ajudaram a esclarecer a diferença entre a sua proposição – teoria substantiva da vida humana associada – e o modelo contemporâneo de ciência social, sustentado em uma teoria formal da vida humana associada, quais sejam: em primeiro lugar, a dicotomia entre fatos e valores aparece no seio das circunstâncias históricas que originaram essa nova configuração social, o que explicaria a existência de uma ciência social isenta de valores; em segundo lugar, a ciência social prevalecente seria, na

contudo, só poderia ser realizada por meio de “um esforço noético ou substantivo” deste (*Idem Ibidem*).

verdade, uma “ideologia serialista”, a qual o autor já vinha denunciando desde os anos cinqüenta; e a terceira, a teoria social formal seria “cientística” – no sentido de que parte do princípio que a compreensão da realidade social somente poderia ser feita à luz de uma linguagem técnica pertinente às ciências naturais – ao mesmo tempo em que a ciência política formal seria “apolítica”, ou seja, não conseguiria perceber a diferença qualitativa que existia entre a vida política e a vida social, tomando esta por aquela e abolindo, portanto, o político da vida social.

As considerações acima nos permitem apresentar, em termos sintéticos, e na forma de um quadro comparativo elaborado pelo próprio Guerreiro Ramos, a sua teoria substantiva da vida humana associada, teoria essa que toma por base a distinção entre racionalidade substantiva (*Wertrationalität*) e racionalidade funcional (*Zweckrationalität*) e a análise da sociedade centrada no mercado, de Karl Polanyi. Senão, vejamos:

Teoria da Vida humana Associada	
Formal	Substantiva
I. Os critérios para ordenação das associações humana são dados socialmente	I. Os critérios para a ordenação das associações humanas são racionais, isto é, evidentes por si mesmos ao senso comum individual, independentemente de qualquer processo particular de socialização
II. Uma condição fundamental da ordem social é que a economia se transforme num sistema auto-regulado	II. Uma condição fundamental da ordem social é a regulação política da economia
III. O estudo científico das associações humanas é livre do conceito de valor: há uma dicotomia entre valores e fatos	III. O estudo científico das associações humanas é normativo: a dicotomia entre valores e fatos é falsa, na prática, e, em teoria, tende a produzir uma análise defectiva
IV. O sentido da história pode ser captado pelo conhecimento, que se revela através de uma série de determinados estados empírico-temporais	IV. A história torna-se significativa para o homem através do método paradigmático de auto-interpretação da comunidade organizada. Seu sentido não pode ser captado por categorias serialistas de pensamento
V. A ciência natural fornece o paradigma teórico para a correta focalização de todos os assuntos e	V. O estudo científico adequado das associações humanas é um tipo de investigação em si mesmo, distinto da ciência dos fenômenos

questões suscitados pela realidade	naturais, e mais abrangente que esta
------------------------------------	--------------------------------------

Quadro 2 - Comparação entre a Teoria Formal e a Teoria Substantiva

Fonte: Guerreiro Ramos (1981a, p. 29)

A contraposição entre o seu modelo alternativo de ciência e a ciência social formal são sintetizadas nos seguintes termos gerais: enquanto a primeira tem na razão substantiva a sua principal categoria de análise, a segunda está articulada em torno da razão funcional; entendendo-se a razão substantiva como categoria ordenadora, a teoria substantiva que lhe corresponde é “uma teoria normativa de tipo específico”, ao passo que, se se entende a razão funcional como uma “definição, ou uma elaboração lógica, a teoria formal é uma teoria nominalista de tipo específico”, isso significando, portanto, que “os conceitos da teoria substantiva são conhecimentos derivados *do* e *no* processo de realidade, enquanto os conceitos da teoria formal são apenas instrumentos convencionais de linguagem, que descrevem procedimentos operacionais” (*Idem*, p. 27) (grifos do autor). Da maneira que foi concebida por Guerreiro Ramos, a teoria substantiva “envolve uma superordenação ética da teoria política, sobre qualquer eventual disciplina que focalize questões da vida humana associada” (*Idem*, p. 28).

Muito embora ao tratar do Homem Parentético, Guerreiro Ramos tenha tentado situar a concepção de homem subjacente à ciência social de seu tempo, foi com a apresentação do que ele chamou como sendo a **síndrome comportamentalista** que esta concepção de homem ganhou contornos mais nítidos. Nesta síndrome foram sintetizados os “alicerces psicológicos” que dariam sustentação à teoria social moderna e, conseqüentemente, à teoria organizacional em vigor (*Idem*, p. 50). Na realidade, ao se amparar nos mesmos pressupostos psicológicos que sustentavam a ciência social, a teoria organizacional poderia ser traduzida, em termos gerais, como redutora da psicologia humana. De acordo com Guerreiro Ramos, essa redução psicológica se tornaria ainda mais clara, caso se levasse em consideração a distinção entre comportamento e ação. Mais uma vez, no cerne desta distinção encontra-se a oposição entre racionalidade formal e racionalidade substantiva. Por comportamento o

autor entende

uma forma de conduta que se baseia na racionalidade funcional ou na estimativa utilitária das conseqüências, uma capacidade – como assinalou corretamente Hobbes – que o ser humano tem em comum com os outros animais. Sua categoria mais importante é a conveniência. Em conseqüência, o comportamento é desprovido de conteúdo ético de validade geral. É um tipo de conduta mecanomórfica, ditada por imperativos exteriores. Pode ser avaliado como funcional ou efetivo e inclui-se, completamente, num mundo determinado apenas por causas eficientes.” (*Idem*, p. 50-51)

A ação, segundo informa o autor,

é própria de um agente que delibera sobre coisas porque está consciente de suas finalidades intrínsecas. Pelo reconhecimento dessas finalidades, a ação constitui uma forma ética de conduta. A eficiência social e organizacional é uma dimensão incidental e não fundamental da ação humana. Os seres humanos são levados a agir, a tomar decisões e a fazer escolhas, porque causas finais – e não apenas causas eficientes – influem no mundo em geral. Assim, a ação baseia-se na estimativa utilitária das conseqüências, quando muito, apenas por acidente. (*Idem*, p. 51).

Coerente com a distinção acima, a síndrome comportamentalista seria “uma disposição socialmente condicionada, que afeta a vida das pessoas quando estas confundem as regras e normas de operação peculiares a sistemas sociais episódicos com regras e normas de sua conduta como um todo” (*Idem*, p. 52). Pelos vieses desta síndrome incorreram boa parte dos teóricos que tentaram sistematizar a ciência social, induzindo seus pressupostos sobre a natureza humana segundo a configuração social de sua época, tomando o existente pelo essente, o episódico pelo permanente. Os traços fundamentais dessa personalidade humana, assim, foram configurados como sendo a fluidez da individualidade, o perspectivismo, o formalismo e o operacionalismo, traços esses que definiram os contornos da ciência organizacional. A fluidez da individualidade derivava da visão fluídica das coisas que os artistas maneiristas deixaram como legado para a humanidade. Para eles, as coisas não possuíam base permanente, e mesmo os valores não seriam imutáveis e inequívocos. Concebiam a natureza humana como marcada pela inconstância, contida em um estado de eterno fluxo, de permanente transição, ou seja, a mudança era seu atributo, nada de fixo a permeando,

e esta forma de ser era assumida, inclusive, como um pressuposto para se viver em sociedade. Com isso, assinalava o autor que esta fluidez era consequência de uma postura acrítica do indivíduo, que ao assumir a si mesmo e à sociedade como coisas transitórias, percebia o social como um espaço no qual, simplesmente, restava-lhe maximizar a utilidade, na busca da felicidade pessoal, em um eterno sucedâneo de satisfações de desejos. (*Idem*, p. 56).

A segunda característica principal dessa síndrome era o perspectivismo. Segundo Guerreiro Ramos, a sua aparição foi consequência da visão fluídica que se instaurou entre os homens, haja vista que, ao se tomar a sociedade como um sistema de regras contratadas, todos os indivíduos compreenderiam a sua conduta e a dos demais a partir de uma determinada perspectiva (*Idem*, p. 57). Desta maneira, o indivíduo em geral se tornava um perspectivista, já que para comportar-se em conformidade com os padrões sociais, teria apenas que levar em consideração as conveniências externas, ou seja, os pontos de vistas dos outros e os propósitos correspondentes (*Idem*, p. 57).

O terceiro aspecto dos fundamentos psicológicos embutidos na síndrome comportamentalista seria o formalismo. Este aspecto caracterizaria uma conduta humana extremamente orientada. Na sociedade moderna, o formalismo tornou-se um traço característico da vida cotidiana. Nela, o indivíduo se deixaria levar a tipos formalistas de comportamento, isto é, assumiria os imperativos externos segundo os quais a vida social estava construída. A recompensa ao seu conformismo se encontraria no seu próprio reconhecimento de indivíduo determinado socialmente. O sujeito formalista, como afirma Ramos, “não é uma individualidade consistente, mas uma criatura fluida, pronta a desempenhar papéis convenientes” (*Idem*, p. 61).

O operacionalismo, visto como operacionalismo positivista, foi destacado como a quarta característica desta síndrome comportamentalista. A sua presença foi fortemente sentida em Hobbes que demonstrou esta peculiaridade ao reconhecer que “apenas as normas inerentes ao método de uma ciência natural de características matemáticas são adequadas para a

validação e a verificação do conhecimento” (*Idem*, p. 62). Ao fazer isto, ele desprezou o ético e o metafísico e reduziu o homem a uma espécie mecanomórfica de entidade social. Algo que, segundo Ramos, institucionalizou uma prisão aos limites de uma “peculiar tendência psicológica”, na qual se dava uma orientação ao controle situacional (ou do objeto) e uma derivação causal de seus atos (*Idem*, p. 63).

À síntese da psicologia do tipo humano configurada segundo esses aspectos da síndrome comportamental contrapõe-se, em termos frontais, o tipo humano proposto por Guerreiro Ramos como sendo o “Homem Parentético”. Diferentemente de uma criatura fluida, este Homem Parentético representava a permanência em meio à mudança, inspirado na idéia de “Perduração” (*Endurance*) de Alfred Whitehead. A perduração, da maneira como a entendia o autor,

não envolve manutenção. É retenção de caráter, em meio à mudança; é a vitória sobre a fluidez. É uma categoria de processo mental que reconhece que todas as coisas são interligadas e continuamente se empenham para conseguir um equilíbrio ótimo entre conservação e mudança, no processo que leva a uma concretização modelar de seus propósitos intrínsecos (*Idem*, p. 199).

Aliás, há neste ponto um incremento significativo na faseologia de Guerreiro Ramos, denotando, assim, uma nova forma de pensar o suceder histórico do homem, do social e das coisas materiais, pois que a Perduração, elevada à condição de princípio epocal, representava, justamente, a superação de uma exclusiva idéia de fases historicamente sucessivas ao atentar para algo que ficaria retido ao longo dessas variações de fase. Nos termos do autor:

Organismos humanos e sociedades são realizações de padrões epocais. Eles se realizam a si mesmos através de um processo de encontro dessa individualidade epocal. Eles, continuamente, buscam alcançar um balanço ótimo entre conservação e mudança. (GUERREIRO RAMOS, 1977, p. 1)

No que tange ao perspectivismo, ao formalismo e ao operacionalismo, a idéia de Homem Parentético os contrapõe, pois o homem representado nesta idéia ou modelo não se permite instrumentalizar e, assim, ele refuta a negação de sua personalidade que tal instrumentalização e formalismo implicariam, bem como se recusa a

perder sua liberdade de escolha. O comportamento em bases utilitárias, sendo pertinente ao mercado, perde nele a fonte principal de motivação da conduta humana, haja vista que este tipo de homem está em constante busca de sentido para sua vida, o que o faz recapturar o “senso pessoal de auto-orientação” que esta síndrome tenta anular (1981a, p. 52).

No entanto, mesmo acreditando na emergência de um novo tipo de homem, aliás, uma crença presente já em seus estudos juvenis, Guerreiro Ramos tinha clara consciência de que a interiorização da síndrome comportamentalista era condição de sobrevivência humana no ambiente desenhado pela sociedade de mercado, então vigente, e que ela acabava ocorrendo, mesmo sem dela os atores terem tomado consciência. Tomar consciência da síndrome comportamentalista era fundamental e urgente, pois que ela estava a legitimar, ainda, um arranjo societal que a muito vinha demonstrando seu estado de falência. Já não era mais possível, portanto, esconder o “caráter enganador das sociedades contemporâneas”, principalmente porque problemas como a insegurança psicológica, a degradação da qualidade de vida, a poluição, o desperdício à exaustão dos limitados recursos do planeta, entre outros, estavam a exigir o estabelecimento de limites para sua operacionalização (*Idem*, p. 22).

De acordo com o diagnóstico de Guerreiro Ramos, a teoria das organizações em vigor, eivada que estava pelos traços da síndrome comportamentalista, era incapaz de ajudar o indivíduo a superar a situação na qual se encontrava submerso, qual seja, a de um títere do mercado. Um dos motivos dessa incapacidade estava, exatamente, na falta da prática da redução sociológica por parte dos teóricos das organizações. Segundo nosso autor, a inadequação conceitual na teoria da organização era singular: ela ocorria em virtude de os transplantadores conceituais, via de regra, não se darem conta das particularidades das organizações formais, bem como de não perceberem que estas eram “afetadas por diversos tipos de socialidade” e que possuíam, por sua vez, “diferentes graus de

intensidade” (*Idem*, p. 72).¹⁹⁹ O fato era crítico, pois fazia da teoria da organização um campo do saber indiscriminadamente receptivo a influências das mais diferentes áreas do conhecimento, a ponto de, em meio a tantas transposições, tal teoria “ter perdido a consciência de sua missão específica” (*Idem*, p. 69), ao colocar-se ao dispor dos mecanismos de mercado²⁰⁰, no sentido de visar a conformação total do indivíduo à organização formal, conformação a qual já se chamou atenção no capítulo anterior.

Neste ponto se encontra, portanto, o cerne da proposição de delimitação organizacional de Guerreiro Ramos, ou seja, a de que somente por meio de uma “visão delimitativa do plano organizacional” seria possível se superar a compreensão “errônea” que as teorias da organização possuíam sobre o que seria a “natureza da pessoa” e da própria organização (*Idem*, p. 81). Como já dissemos em outra parte deste capítulo, foi a expansão desenfreada de um tipo peculiar de organização – a organização formal de caráter econômico – que colaborou para a consolidação efetiva do mercado como foco central e articulador da modelação e ordenação da sociedade centrada no mercado. Isto porque, à proporção que o mercado se transformou na força modeladora da sociedade, o tipo de organização que correspondia às suas exigências veio a assumir o caráter de paradigma em termos de *design* organizacional.

Ora, segundo as entendia Guerreiro Ramos, as organizações seriam sistemas cognitivos²⁰¹, querendo isso dizer que, expandir

¹⁹⁹ Recorrendo a Gurvitch, que vê diferenças substanciais nas formas de socialidade entre massa, comunidade e comunhão, Guerreiro Ramos afirma que “muitos autores são levados a extrapolações injustificadas, exatamente na medida em que não tomam conhecimento do fato de que o terceiro tipo de socialidade – comunhão – tem a menor das funções estruturais no contexto das organizações formais.” (*Idem*, p. 72)

²⁰⁰ Foi por este motivo que Guerreiro Ramos acusou a ciência administrativa de ter se apropriado, de maneira inadequada, de alguns conceitos como, por exemplo, os de autenticidade, alienação, saúde ou sanidade, todos eles visando a total integração entre pessoas e organizações.

²⁰¹ Essa característica exprime um fato importante: por serem sistemas cognitivos, “os membros de uma organização em geral assimilam, interiormente, tais sistemas e assim, sem saberem, tornam-se pensadores inconscientes. Mas o pensamento organizacional pode passar a ser consciente e sistemático, quando articulado de maneira fundamentalista. Esse tipo de pensamento é característico de *teóricos*, que articulam o sistema cognitivo inerente a um tipo particular de organização como sendo um sistema normativo e cognitivo geral.” (*Idem*, p. 50) (destaque no original)

determinado tipo específico de organização, deliberadamente, seria o mesmo que levar a efeito de expansão o seu padrão cognitivo; nesse caso, a expansão das organizações formais de caráter econômicos representou a expansão, concomitante, dos padrões cognitivos do mercado. Tais padrões, por sua vez – que também são decorrentes desse processo expansivo sem precedentes na história – transformaram-se em **política cognitiva**²⁰², que, apesar de ser parte constitutiva de toda e qualquer organização, independentemente de que natureza essa seja, esta representaria, nos dias atuais, “a *moeda corrente* psicológica da sociedade centrada no mercado” (*Idem*, p. 90).

Ainda como resultado da expansão do mercado, o sociólogo apontou um processo de **unidimensionalização humana**.²⁰³ A proliferação das organizações econômicas teve repercussões significativas na forma de vida social e individual das pessoas, pois a mesma acabava por gerar a unidimensionalização por contágio organizacional. O processo de unidimensionalização humana ocorria à medida que o indivíduo interagisse com as organizações economicistas, introjetando a dimensão econômica e passando a reproduzi-la socialmente, reprimindo, então, outras dimensões inerentes à sua natureza. Na realidade, o indivíduo, sem ter consciência da ideologia que lhe reprimia as outras dimensões, tornava-se, ele próprio, “um propagador”.

Foi sob o efeito da política cognitiva, portanto, que os teóricos e praticantes organizacionais vieram a identificar a natureza humana, em geral, com a síndrome de comportamento inerente à sociedade centrada no mercado, ou seja, transformaram “a pessoa humana num homem de

²⁰² Política cognitiva “consiste no uso consciente ou inconsciente de uma linguagem distorcida, cuja finalidade é levar as pessoas a interpretar a realidade em termos adequados aos interesses dos agentes diretos e/ou indiretos de tal distorção” (*Idem*, p. 87). Os articuladores conscientes dessa política são designados por Guerreiro Ramos como “agentes da política cognitiva”, estando os “mais conscientes deles” engajados em ‘atividades de comunicação e publicidade’, e têm como propósito “influenciar a interpretação que o povo dá à realidade” (*Idem*, p. 91).

²⁰³ A unidimensionalização é consequência da institucionalização do mercado como paradigma para a organização da vida humana associada. Guerreiro Ramos sintetiza bem a questão levantada por Marcuse quando afirma que a “unidimensionalização é um tipo específico de socialização, através da qual o indivíduo internaliza profundamente o caráter - *ethos* - do mercado, e age como se tal caráter fosse o supremo padrão normativo de todo o espectro de suas relações interpessoais” (*Idem*, p. 142)

organização”; definiram o homem como “o alegre detentor de emprego” – um ator despersonalizado que encontra no ambiente formal de trabalho o *locus* apropriado para a *realização humana*; identificaram a comunicação humana com a comunicação instrumental. Em síntese, o conhecimento organizacional típico era, em realidade, uma eliminação do senso comum: ao ceder às “influências projetadas, a maioria das pessoas perde a capacidade de distinguir entre o fabricado e o real e, em vez disso, aprende a reprimir padrões substantivos de racionalidade, beleza e moralidade, inerentes ao senso comum” (*Idem*, p. 114).

Para Guerreiro Ramos, a teoria da organização nunca passou em exame a epistemologia inerente ao sistema de mercado, o que fez com que, em seu arcabouço teórico, **pontos cegos** continuassem a existir. De modo geral eles podiam assim ser resumidos: primeiramente, a teoria organizacional não distinguia, de modo sistemático, a racionalidade instrumental da racionalidade substantiva, o que a levava a confundir o comportamento econômico com a totalidade da natureza humana; em segundo lugar, era obscura para essa teoria a distinção que havia entre o significado substantivo e o significado formal de organização, fazendo com que a segunda servisse como paradigma para as organizações em geral; em terceiro lugar, por ser expressão da ideologia do mercado, a teoria formal de organização negligenciava os aspectos envolvidos na interação simbólica; e quarto, por apoiar-se em uma visão mecanomórfica da atividade produtiva do homem, ela não conseguia fazer distinção entre trabalho e ocupação. Neste ponto vale a pena insistir nesta diferença conceitual.

Nas sociedades que antecederam a sociedade de mercado, e que eram dotadas de “algum grau de diferenciação social”, adverte Guerreiro Ramos, havia uma clara distinção entre “atividades ou ocupações superiores e inferiores, do ponto de vista de uma classificação existencial” (*Idem*, pp. 129-130). Em decorrência dessa distinção, era possível se afirmar como atividades de categoria existencial superior aquelas “exercidas autonomamente pelo indivíduo, de acordo com seu desejo de realização pessoal”, e como atividades de categoria existencial inferior, aquelas “determinadas externamente por necessidades objetivas e não pela

livre deliberação pessoal” (*Idem*, p. 130). É esse, portanto, o ponto de partida para o nosso autor distinguir “trabalho” e “ocupação”.²⁰⁴

Esta diferenciação é fundamental para a compreensão da proposta guerreiriana, uma vez que ela chama a atenção para tipos diferentes de atividades nas quais os homens e as mulheres podem se engajar, evocando, assim, diferentes espaços organizacionais que contemplem o desenvolvimento dessas atividades, algo que aponta para a importância da teoria da delimitação dos sistemas sociais.

A teoria da delimitação dos sistemas sociais

A proposta guerreiriana de delimitação dos sistemas sociais veio a público pela primeira vez por meio de seu artigo *Theory of social systems delimitation: a preliminary statement*,²⁰⁵ publicado em 1976, no qual o autor consolidava as bases conceituais do terceiro sentido básico que houvera atribuído ao termo “redução sociológica”, em 1958, ou seja, o de “superação paradigmática” da ciência social nos moldes institucionais e universitários em que se encontrava articulada. Assim, Guerreiro Ramos apresentava à academia a linha teórica básica que daria sustentação a uma série de pesquisas que estavam sob sua orientação e que discutiam uma alternativa para a análise e o desenho de sistemas sociais.

Desde então, diversas publicações têm abordado o assunto em seus mais variados níveis analíticos. E. Dunn (1976) foi um dos primeiros a propagar as idéias a respeito da delimitação de sistemas sociais, seguido de outros estudos, como os de Najjar (1978) e Dennis (1978), bem como de diversas teses de doutorado que foram apresentadas na *University of Southern California* (USC), onde Guerreiro Ramos lecionou de 1967 a 1982. Todos esses trabalhos e teses contribuíram significativamente para a formalização decisiva da teoria de delimitação dos sistemas sociais, que

²⁰⁴ Sobre esta distinção ver a nota 19 do capítulo 13.

²⁰⁵ Muito embora se saiba que na trajetória da teoria delimitativa proposta por Guerreiro Ramos encontram-se outras obras, como por exemplo “Situação atual da sociologia” (apêndice I de *A redução sociológica*), *Modernization: towards a possibility model* (1970c) e *Administração e estratégia do desenvolvimento* (1966), tal teoria foi exposta,

tomou a sua forma acabada em 1981, com o lançamento do livro *A nova ciência das organizações: uma reconceitualização da Riqueza das Nações*. Foi a partir do lançamento dessa obra que a teoria da delimitação ganhou relevância no Brasil. Todavia, o falecimento repentino de Guerreiro Ramos, em abril de 1982, interrompeu a agenda de pesquisas que o mesmo havia traçado, de acordo com o que dizia ele no prefácio para a edição brasileira de seu livro:

*A Nova ciência das organizações é, assim, produto de cerca de 30 anos de pesquisa e reflexão. Mas ele não articula tudo aquilo em que a **nova ciência** consiste. Apenas começa uma nova fase da explicação da proposta de trabalho teórico e operacional, que espero consumir durante o resto de minha vida. (1981a, p. XVII) (grifos no original)*

Parte dessa fase a qual se refere Guerreiro Ramos na passagem acima foi posta em forma de agenda de pesquisa e estava diretamente voltada para analisar, segundo o paradigma da delimitação, o modelo econômico que o governo brasileiro estava implementando no início dos anos oitenta. Algumas de suas análises foram publicadas em forma de ensaios no *Jornal do Brasil* (1978a, 1978b, 1979a, 1979b, 1979c, 1979d, 1981b, 1981c, 1981d, 1981e, 1981f, 1981g, 1981h). Outras, ainda, publicadas pela Universidade Federal de Santa Catarina (1980a; 1980b).

Na realidade, foi somente após a publicação do seu último livro que Guerreiro Ramos se considerava apto para empenhar esforços nas derivações de sua proposta de nova ciência das organizações, o que o levou, por conta disso, a pleitear, junto à USC, licença sabática, a fim de desenvolver melhor esses estudos, principalmente em dois campos, a saber, o da ciência política e o da bioeconomia, esta última preocupada com a sobrevivência da espécie humana no planeta e com as políticas públicas necessárias para o efetivo gerenciamento de sistemas de recursos internacionais.

Uma vez tendo passado em revista a ciência social moderna, Guerreiro Ramos começa a empenhar um maior esforço na denúncia da

concretamente, com a publicação de *Theory of social systems delimitation: a preliminary statement* (1976).

unidimensionalização que acometia o modelo de concepção e análise de sistemas sociais que então predominava em áreas do conhecimento tais como a da administração, a da ciência política, a da economia e a da ciência social em geral. Unidimensional, pois, segundo a sua percepção, tratava-se, em verdade, de um mero reflexo do paradigma moderno que pressupunha o mercado como categoria primordial de ordenação das relações pessoais e sociais. É neste sentido que segue a sua crítica à teoria organizacional formal, a qual, amparada naqueles pressupostos, identificava as organizações como uma mera extensão do mecanismo do mercado, ou seja, como organizações formais de caráter econômico, e propagava uma concepção muito restrita de recursos e de produção.

Também, segundo o autor, cabia reconhecer que a sociedade centrada no mercado e o caráter social que ela engendrava eram eventos recentes na história, mas que, por um processo científico de indução, elevaram-se ao estatuto de “verdade” pela ciência social moderna, de tal modo que fatos episódicos, em termos históricos, foram convertidos em conceitos basilares desta ciência; além disso, a visão de que a sociedade de mercado representava o estágio final na serialidade das fases históricas das nações firmou-se como instrumento analítico para todas as sociedades. Deste modo, ao adotar tal visão, esta análise pecava não somente por deixar em uma zona de penumbra vários tipos de sociedades que não se enquadravam neste modelo de sociedade de mercado, como também por impingir a todas as formas sociais um padrão serial e unidimensional de comportamento em vista do alcance da condição avançada deste modelo. A acusação desta unidimensionalidade serialista que enviesava a ciência social de seu tempo foi feita pelo sociólogo baiano não apenas no que se refere a sua análise de macro e micro sistemas sociais, como também em seus estudos sobre uma das vertentes dessa ciência social, a saber, a teoria de modernização, à qual ele desferiu críticas severas (GUERREIRO RAMOS, 1970c).²⁰⁶ Tal comprometimento histórico da ciência social refutava, aos

²⁰⁶ No que se refere a questão alocativa de recursos, muitas nações começaram a acreditar que a alocação de recursos segundo os critérios exclusivista do mercado seria a forma adequada para buscar o desenvolvimento. Como consequência, critérios de eficiência começaram a predominar nas análises e formulações de políticas públicas, tal como

olhos do autor, o pressuposto de isenção de valor que afirmava esta ciência. Na verdade, a ciência social moderna era de fato normativa, na medida em que acolheu em seu arcabouço uma determinada forma histórica como padrão analítico, tratando-se, portanto, em essência, de uma ideologia anglo-saxônica.

A proposta delimitativa de sistemas sociais feita por Guerreiro Ramos tentou, justamente, romper com essas formas unidimensionalizadoras que eivavam as ciências sociais e a teoria das organizações. O ponto fundamental desta teoria é a noção de **delimitação organizacional**, esta que envolveria dois tópicos: primeiramente, considerava que a sociedade era constituída de uma variedade de enclaves (entre os quais o mercado), o que proporcionaria ao homem o empenho em diferentes modos de atividades, algumas instrumentais e outras substantivas; em segundo lugar, ele tinha em vista “um sistema social de governo capaz de formular e implementar as políticas e decisões distributivas requeridas para a promoção do tipo ótimo de transações entre tais enclaves” (*Idem*, p. 140). Os pressupostos que Guerreiro Ramos levou em consideração para o esboço de sua teoria derivaram da síntese de sua revisão sobre a ciência social moderna; eles seriam os seguintes:

1. os limites da organização deveriam coincidir com seus objetivos. Nessa conformidade, a delimitação organizacional está, primordialmente, interessada na delimitação das fronteiras específicas da organização econômica.
2. a conduta individual, no contexto das organizações econômicas, está, fatalmente, subordinada a compulsões operacionais, formais e impostas. Assim sendo, o comportamento administrativo é intrinsecamente vexatório e incompatível com o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas.
3. a organização econômica é apenas um caso particular de diversos tipos de sistemas microsociais, em que as funções econômicas são desempenhadas de acordo com diferentes escalas de prioridades. A importância do comportamento administrativo diminui, quando se parte de sistemas sociais planejados para a obtenção de lucro e se caminha no sentido de sistemas sociais mais adequados à realização humana.

acusaram nos anos setenta Tribe (1971, 1973, 1976), Churchman (1971) e Kramer (1975).

4. uma abordagem substantiva da teoria organizacional preocupasse, sistematicamente, com os meios de eliminação de compulsões desnecessárias agindo sobre as atividades humanas nas organizações econômicas e nos sistemas sociais em geral. Em outras palavras, tal abordagem reconhece que, por sua própria natureza, o comportamento administrativo constitui atividade humana submetida a compulsões operacionais. Todavia, essa abordagem está interessada em meios viáveis de redução, e mesmo de eliminação, de descontentamento e com o aumento da satisfação pessoal dos membros das organizações econômicas.
5. as situações em que os seres humanos se defrontam com tópicos relativos à própria realização adequadamente entendidas, tem exigências sistêmicas diferentes daquelas que atendem aos contextos econômicos. (*Idem*, p. 134-135)

Como podemos perceber, no cerne mesmo desse modelo delimitativo está a preocupação de desaprisionar o homem dos modelos de comportamento e das formas de cognição que o sistema social do mercado e as organizações econômicas a ele correspondentes tentavam lhe impor. Mas, se pensar em um modelo de delimitação que pudesse auxiliar os agentes públicos e privados na configuração e na promoção de espaços sociais múltiplos permitidos por meio de uma contenção do poder expensor do mercado também sugere que não basta apenas a atitude parentética do homem em elegê-los e em se suprimir aos efeitos dessas forças expansoras, sendo imprescindível a organização de um arranjo social que possibilite a concretização dessas escolhas parentéticas, daí a grande importância que Guerreiro Ramos conferia ao papel do Estado neste processo.

Com base nestas preocupações, Guerreiro Ramos se propôs a responder à problemática levantada por Hannah Arendt (1999), qual seja a de constituir, em seu esquema, “lugares adequados”²⁰⁷ que permitissem ao homem contemporâneo o exercício de atividades voltadas para a excelência. Para isso, Guerreiro Ramos julgava necessária uma formulação tipológica dos interesses humanos e dos correspondentes cenários sociais onde esses interesses pudessem “ser propriamente considerados como

²⁰⁷ Este último tópico, especificamente, é devedor de Hannah Arendt (1999, p. 59), para quem era urgente a necessidade de lugares adequados no contexto da tessitura social, para que o homem pudesse exercer atividades “excelentes”. Neste sentido, podemos

tópicos do desenho organizacional” (*Idem*, p. 135). Assim, lançou o autor as diretrizes que se faziam necessárias para que a reformulação da teoria da organização fosse levada a cabo, assumindo um pressuposto antropocêntrico: o de que a sociedade deveria existir para o homem, ser por ele estruturada, e não o inverso. Com base nisto, ele postulou:

1. o homem tem diferentes tipos de necessidades, cuja satisfação requer múltiplos tipos de cenários sociais. É possível não apenas categorizar tais tipos de sistemas sociais, mas também formular as condições operacionais peculiares a cada um deles.
2. o sistema de mercado só atende a limitadas necessidades humanas, e determinam um tipo particular de cenário social em que se espera do indivíduo um desempenho consistente com regras de comunicação operacional, ou critérios intencionais e instrumentais, agindo como um ser trabalhador.
3. diferentes categorias de tempo e de espaço vital correspondem a tipos diferentes de cenários sociais. A categoria de tempo e espaço vital exigida por cenário social de natureza econômica é apenas um caso particular entre outros, a ser discernido na ecologia global da existência humana.
4. diferentes sistemas cognitivos pertencem a diferentes cenários organizacionais.
5. diferentes cenários sociais requerem enclaves distintos, no contexto geral da tessitura da sociedade, contudo, vínculos que os tornam inter-relacionados. Tais vínculos constituem ponto central do interesse de uma abordagem substantiva do planejamento dos sistemas sociais. (*Idem*, p. 136)

Diante disso, Guerreiro Ramos articulou a teoria da delimitação dos sistemas sociais, em cujo cerne está o *paradigma para-econômico* (ver figura 3, abaixo). Este paradigma vislumbrava categorias delimitatórias do espaço econômico, baseando-se nas necessidades de realização pessoal do homem. Pressupunha esse paradigma que, para realizar-se, o indivíduo intentava, sempre, libertar-se da dependência total do mercado em sua qualidade de economizador, a fim de que pudesse ter algum grau de auto-suficiência enquanto um confrontador dos critérios do mercado, agindo de forma racional substantiva ou noética. Eis, assim, o esquema deste paradigma:

dizer que a obra de Guerreiro Ramos tenta dar continuidade, principalmente nesse tópico, às proposições de Arendt.

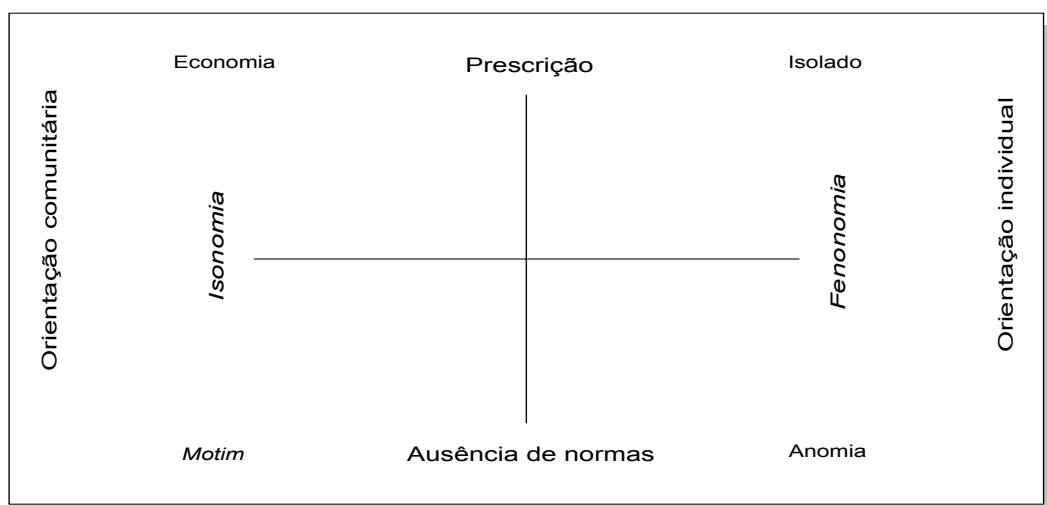


Figura 3: Paradigma Para-econômico
 Fonte: Guerreiro Ramos (1981, p. 141)

Segundo informa esse paradigma, a delimitação dos enclaves sociais na tessitura da sociedade dar-se-ia por intermédio da combinação de duas dimensões: *a orientação individual x comunitária* e *a prescrição x ausência de normas*. Além de contemplar espaços livres de prescrições impostas para a auto-realização humana, o paradigma contempla tanto ambientes pequenos, exclusivos, quanto ambientes comunitários, de tamanhos regulares. Em tais ambientes, é esperado que os indivíduos possam ter ação adequada às suas necessidades de realização pessoal, ao invés de comportarem-se adequadamente de forma a corresponder às expectativas da realidade condicionada pelos padrões do mercado.²⁰⁸

Todas as categorias do paradigma receberam de Guerreiro Ramos o caráter de tipo-ideais. Assim, a **anomia** é concebida como uma situação estanque, onde ocorre o desaparecimento da vida pessoal e social. Indivíduos anômicos, na realidade, são desprovidos de normas e de raízes, não possuindo compromissos com normas operacionais, o que quer dizer que são incapazes de compatibilizar as suas vidas com um projeto

²⁰⁸ Nos ambientes que obedecem à orientação individual, normalmente as prescrições são auto-impostas. Já nos ambientes comunitários, dada a presença das economias, as prescrições podem ser impostas ou obtidas por consenso. Nas comunidades que visam a atualização humana, impera o consenso na determinação das normas operativas, enquanto que nas comunidades voltadas para a maximização da utilidade, imperam as normas impostas.

pessoal. A categoria **motim** (ou turba), por seu turno, refere-se a uma coletividade desprovida de normas, cujos membros possuem pouca, ou nenhuma, noção de ordem social. A **economia** é entendida como uma forma organizacional ordenada e que é estabelecida para a produção de bens e/ou para a prestação de serviços; refere-se à organização típica da sociedade centrada no mercado, ou seja, a organização formal de caráter econômico. As características mais comuns desse tipo de organização são a especialização de papéis e tarefas, a predominância de normas autônomas, racionais e impessoais e a orientação geral para a realização racional e eficiente de objetivos específicos. Representa a **fenonomia** um sistema social constituído por uma pequena agremiação, inclusive podendo ser individual, onde a opção pessoal é máxima e as prescrições operacionais formais mínimas; caracteriza-se pela automotivação, pela consciência social ligada à preocupação do indivíduo com a sua idiossincrasia e pela liberação de criatividade. Nela, os critérios econômicos se fazem presentes apenas de forma incidental. A categoria designada de **isolado** acolhe aquele indivíduo que acredita que o mundo social é inteiramente incontrolável e sem remédio. A sua sobrevivência, portanto, requer um lugar no qual ele, de maneira consciente, viva segundo suas próprias crenças. A **isonomia** é um contexto onde, tipicamente, todos os indivíduos membros são iguais e as prescrições mínimas, estabelecidas por consenso. Além disso, na isonomia as pessoas estão sempre dispostas a terem relações interpessoais primárias.

Como podemos observar, trata-se, em verdade, de uma expansão daquilo que o autor havia rascunhado (Figura 1 e 2) em um momento anterior. Em termos formais, percebemos que o autor agregou a seu modelo uma sexta categoria não contemplada em seu primeiro esboço, qual seja, a categoria de “motim” ou “turba” (*Mob*). Em razão das semelhanças entre algumas das categorias anteriores, estas foram condensadas em tipos sociais mais extensos, como no caso dos tipos organizacionais burocráticos e adhocráticos que se condensaram na categoria maior da economia, quando de seu paradigma paraeconômico. Comparado com seu primeiro esboço, em termos materiais, a proposta do paradigma paraeconômico avança-o nos seguintes sentidos: Primeiro,

porque considera que a atitude parentética seria ela mesma uma pré-condição para emergência desses múltiplos espaços sociais, no sentido de que o seu ator perpassa os mais diferentes enclaves sociais, não se atendo exclusivamente a algum deles. O homem parentético, portanto, estaria em qualquer lugar, mesmo que a fenonomia seja para ele o enclave social correspondente às suas necessidades psicológicas. Além disso, no momento em que apresenta o paradigma para-econômico Guerreiro Ramos já tinha clara consciência do quanto era fundamental a questão delimitativa do mercado. Nos seus primeiros gráficos o enclave econômico não aparecia de maneira distinta, muito embora seja possível especular acerca de sua presença de modo implícito. Vale frisar também que não há no paradigma para-econômico uma correspondência de tipos de homem a cada um dos enclaves sociais. Além disso, se antes a preocupação de Guerreiro Ramos era a de identificar modelos organizacionais, no seu paradigma posterior seu intento era, primordialmente, de propor um modelo de análise de sistemas sociais multicêntricos para fins de balizar decisões acerca da alocação de recursos na sociedade.

O Modelo Multidimensional proposto por Guerreiro Ramos e designado de *Paradigma Para-econômico* pode, sinteticamente, ser entendido como um modelo e paradigma multicêntrico de alocação de recursos que reconhece a legitimidade do mercado, mas o toma de modo limitado e regulado politicamente. Tal modelo expande a noção de recursos e de produção – reduzidas que foram pelo mercado apenas a insumos e produtos de atividades de natureza econômica –, já que leva em consideração tanto as atividades remuneradas quanto as não-remuneradas, o que significa dizer que o indivíduo não é visto apenas como um “detentor de emprego”, tal como a economia clássica o considerava. Neste sentido, o paradigma para-econômico vislumbra outras categorias (ou enclaves) de sistemas sociais (principalmente a isonomia e a fenonomia) onde o indivíduo pode tentar viabilizar o seu projeto pessoal de vida, engajando-se em atividades que guardem relação direta com a sua necessidade pessoal de auto-realização. Em termos específicos, uma das finalidades da para-economia é tentar assegurar ao indivíduo a possibilidade de conviver em espaços sociais onde as orientações do

mercado sejam incidentais, combatendo a soberania dessa instituição sobre outros espaços existenciais humanos. Em outras palavras, ela restitui a multidimensionalidade humana que foi tomada pelo mercado no momento em que o mesmo passou a ocupar quase todas as esferas da vida humana individual e associada. Para tanto, julga necessário um sistema de governo capaz de formular e implementar políticas e decisões alocativas requeridas para otimizar as transações entre os diversos enclaves.

Esta questão alocativa de recursos ganha destaque, no paradigma para-econômico, quando ele contrapõe sistemas de transferências bidirecionais de recursos, adotado pelo mercado, aos sistemas de transferências unidirecionais, necessários à manutenção de sistemas sociais outros que não o econômico. Por transferência bidirecional o autor entende aquelas que derivam lucro ou vantagem para o provedor. Por exemplo: A provê B de recursos com os quais B produz algo de que A deriva lucro ou vantagem. No paradigma para-econômico, sua característica é a defesa tanto de transferências bidirecionais quanto unidirecionais de recursos. A presença das transferências unidirecionais deve-se, principalmente, porque a qualidade e o desenvolvimento de uma sociedade não resultam apenas das atividades produtivas do mercado. Como informa o autor, “qualidade e desenvolvimento resultam também de uma variedade de produtos, distribuídos através de processos alocativos que não representam troca” (*Idem*, p. 179). Por isso a necessidade de implementação de diretrizes alocativas na sociedade com transferência em sentido único, entendidas estas como transferência unidirecionais aquelas que indiretamente beneficiam o provedor ao melhorar a qualidade ambiental da sociedade²⁰⁹. Estes sistemas unidirecionais têm função específica de promover um senso de coesão e integração de alvos e ideais entre o provedor e o receptor (NAJJAR, 1978), distinto do senso de dependência que hoje caracteriza o discurso de “função social das empresas”. Do mesmo modo, a alocação unidirecional atuaria como forma até mesmo de, em alguns casos, afastar os indivíduos das “garras” do mercado, provendo-os de condições materiais de se manterem ativos em

seus enclaves.

O paradigma para-econômico leva em consideração que a existência de políticas normativas, tanto como substantivas de alocação de recursos na sociedade, são fundamentais, caso se deseje realmente, como dizia o sociólogo brasileiro, “elevar o status qualitativo do sistema social em dimensão macro” (*Idem*, p. 182). Nestes termos, a análise de políticas públicas segundo a perspectiva da para-economia parece divergir das metodologias institucionalizadas para tal análise (VIANA, 1996), principalmente porque toma a questão da realização humana como foco, sendo, assim, antropocêntrica, pois que se preocupa com dimensões simbólicas-normativas das atividades, e reclama a existência de sistemas unidirecionais de alocação de recursos na sociedade.

Neste sentido, as políticas públicas não devem deixar de atentar para a função que enclaves como isonomias e fenonomias possuem nos dias atuais. Quanto à fenonomia, por exemplo, cuja caracterização seria a de um contexto para pessoas altamente criativas e que estejam ocupadas em desenvolver projetos pessoais de vida, percebemos que os elaboradores de políticas públicas não podem passar imunes aos novos direcionamentos que ela aponta. Esta possibilidade, ou seja, a de que os indivíduos estejam entregues às suas questões pessoais, pouco atrai recursos por parte do sistema de mercado, haja vista que o desencadeamento de tal investida pode não se concretizar em possibilidade de lucro. As isonomias, por sua vez, guardam características que as empresas não podem fornecer. As tentativas atuais, isto é, de integração humana no contexto empresarial, não têm resultado mais do que em aprisionamento ideológico ao sistema de mercado, cujo fim, na realidade, é a exclusão dos objetivos pessoais e a sua transfiguração para os objetivos do negócio. Desta feita, há questões que somente ambientes isonômicos podem ajudar os indivíduos a resolverem, como é o caso da criação de senso de comunidade.

²⁰⁹ Devemos entender este tipo de melhoria em todos os níveis, entre eles o social e psíquico dos indivíduos.

A preocupação guerreireana acerca das mazelas que o sistema de mercado causava à psique humana e ao todo social permanece atual e legítima. Mais recentemente, somam-se às suas, outras críticas severas que têm sido deferidas à instituição do mercado. De maneira geral, essas críticas fazem referências às conseqüências para o homem que a sociedade centrada no mercado tem acarretado (RODWIN & SCHON, 1994; HIRSCHMAN, 1996; MOORE JR., 1999; KUTTNER, 1998; SENNETT, 1999). Robert Lane, por exemplo, em *The market experience*, usa vasta literatura, tanto de origem psicológica quanto sociológica, para fundamentar a sua opinião de que o mercado, em vez de cumprir com a antiga promessa de felicidade para todos, pelo contrário, sabota a verdadeira felicidade humana. Segundo ele, corroborando a idéia de Guerreiro Ramos, o mercado opera uma verdadeira ilusão de ótica, ou seja, distancia as pessoas da possibilidade de dominarem suas vidas e se conduzirem para os aspectos que realmente lhes importa.

Semelhante acusação também é desferida por Sennett (1999). Para ele, o conflito maior que o capitalismo em sua atual fase traz para o indivíduo guarda relação com o caráter humano, ou mais precisamente com a **corrosão** que o mercado opera no caráter humano. O indivíduo moderno já não consegue encontrar narrativa para a sua própria vida dada a flexibilidade produtiva que hoje impera nas empresas. Afirma Sennett que o capitalismo de curto prazo corrói o caráter dos homens, “sobretudo aquelas qualidades de caráter que ligam os serem humanos uns aos outros, e dão a cada um deles um senso de identidade sustentável”(1999, p. 27).

Claro nos parece, assim, que não só as críticas, mas também a proposta de Guerreiro Ramos guarda pertinência, frente ao atual estado de esgotamento a que chegou o modelo de sociedade centrada no mercado. Afora a necessidade de se atualizar um ou outro de seus pressupostos, o modelo de delimitação de sistemas sociais como orientação de viabilidade social e de decisões políticas que a concretizem podem ainda hoje servir como parâmetro para boa parte das nações, tanto as cêntricas quanto as não-cêntricas.

Conclusão

Esta tese parte da sugestão de Mark Bevir para que os intérpretes das obras dos autores do passado, antes de preocuparem-se com as contradições, inconsistências e incoerências de determinado autor, procurem orientar sua análise pela pressuposição de coerência entre as crenças sustentadas pelo autor, tanto sincronicamente, quanto ao longo do tempo de produção de sua obra. Tal pressuposição não se traduz na não aceitação de contradições e incoerências, ou no desconhecimento de que, freqüentemente, as crenças são ideologicamente motivadas, mas sustenta que a detecção de tais dimensões das idéias de um autor é logicamente dependente da postulação prévia de coerência, uma vez que a mente humana está submetida a pressões de coerência associadas ao esforço de estabilização da identidade de nosso ser no mundo. Foi este pressuposto que nos levou a perguntar que convicções perpassaram os escritos poéticos, literários, sociológicos, políticos, além dos discursos parlamentares e administrativos, elaborados por Guerreiro Ramos ao longo de seus mais de quarenta anos de produção intelectual. Obviamente que uma investigação exaustiva da totalidade dessas convicções seria uma tarefa impossível, e a consciência disso nos afastou da possibilidade de acumular frustrações neste sentido. Assim, nós nos perguntamos pelas convicções guerreirianas mais evidentemente expressas e constantes ao longo de sua trajetória intelectual e pessoal, dentro do que nos permitiram os materiais dos quais nos servimos para a realização desta tese e do tempo que possuíamos para concretizá-la. Para tanto, procuramos nos centrar nas inter-relações entre alguns conceitos fundamentais para o autor, em nosso ponto de vista, e em algumas crenças e posicionamentos afirmados e reafirmados por ele ao longo de sua trajetória. Foram estes posicionamentos que nos levaram a sustentar a tese de que em Guerreiro Ramos é possível encontrar uma teorização da vida humana associada marcadamente antropocêntrica. Há que se destacar, aqui, em termos conclusivos, portanto, o teor desse antropocentrismo.

A idéia de homem como centro pugnada por Guerreiro Ramos não deve ser confundida com a idéia do humanismo antropocêntrico moderno, este que foi condenado pelo autor, à época em que seu pensamento guardava grande afinidade com a tese de um Humanismo Integral, marcadamente espiritualizado, cujo maior elaborador foi o filósofo francês Jacques Maritain e o filósofo Russo Nicolas Berdyaev. Neste sentido, a noção de pessoa humana, como dubiedade indissolúvel e inafastável entre a materialidade secular e a espiritualidade eterna, evocada por esse humanismo (integral), procurava restituir ao ser humano aquilo que a noção de indivíduo lhe havia retirado, isto é, sua relação com a divindade, com o eterno, bem como reposicioná-lo ao seu lugar de centro no universo. Esse humanismo – uma recuperação do humanismo clássico – mesmo que tenha sofrido algumas atualizações ao longo da vida intelectual de nosso sociólogo, manteve-se, como uma profunda crença, em várias de suas defesas e posicionamentos, entre os quais podemos mencionar a sua idéia de indissociabilidade entre o pensamento e a ação, o seu personalismo e luta pela personalização, a defesa da liberdade (e da criatividade a ela relacionada) como condição primordial do ser humano e a retomada da razão centrada no sujeito.

De acordo com Guerreiro Ramos, a Era Moderna inaugurou um intenso processo de despersonalização humana, para o qual colaboravam as suas principais instituições. Em princípio, de maneira indiferenciada, Guerreiro Ramos denunciava a civilização, como um todo, neste processo, responsabilizando a secularização a que ela estava entregue pelas mudanças substantivas ocorridas acerca da concepção de homem e de vida humana associada. Diante disso, o Humanismo Clássico foi vítima de um profundo questionamento, tendo sido reconfigurado sobre novas bases, estas agora não mais espirituais, mas humanas, demasiadamente humanas, de modo tal que foi adjetivado de humanismo antropocêntrico. Assim, desespiritualizado, largado ao secular e material, o homem foi vítima de uma civilização que, ela mesma, passou a instrumentalizá-lo, e ele se tornou um ser gregário, despersonalizado, em síntese, um indivíduo. Foi contra este estado moderno da civilização, contra esta concepção de natureza humana e da vida humana associada que ela sugeria que

Guerreiro Ramos se opôs quando jovem. Assumindo que havíamos chegado ao esgotamento (ou decadência) destas fórmulas, e negando o que então se afirmava como alternativas a elas (comunismo e fascismo), o autor pugnou por um novo homem e por uma nova civilização em bases personalistas.

Mais tarde, já com sua perspectiva sociológica formada, e inspirado na “grande transformação” narrada por Polanyi, o sociólogo encontrou na expansão da economia de mercado o elemento raiz desse processo de despersonalização, elemento que acabou enviesando a ciência social (sociologia, psicologia, ciência política, economia, administração) surgida em seu contexto de emergência. A esta ciência social comprometida com a contingência ideológica da sociedade de mercado, Guerreiro Ramos negou sua cientificidade e acusou de obstaculizar os processos de personalização do homem e das coletividades, permeadas que eram pelo etnocentrismo que acometia o sentido de muitas de suas categorias. Premente era, portanto, para o autor, a construção dessas ciências sob novas bases.

Os escritos poético-literários guerreirianos, antes dos anos 40, estão todos eles permeados, ou pela defesa do humanismo personalista ou são a expressão de sua própria luta pela personalização, o que está presente, com maior evidência em seu livro de poesias *O drama de ser dois*. Neste momento de sua trajetória intelectual a noção de pessoa se apresenta como fundamental, e denuncia uma forte influência de pensadores como Maritain e Berdyaev, deste último, principalmente. Ficou-nos evidente que o recurso a essas influências denotavam um apego guerreiriano ao Humanismo Clássico, numa vertente greco-judaico-cristã, em detrimento do Humanismo Moderno.

A idéia de personalização tinha forte conotação axiológica para Guerreiro Ramos e nisto residia sua crítica à modernidade, haja vista que esta confundia personalidade com individualidade. Ora, para o sociólogo brasileiro, e nisto ele seguia de perto o pensamento de Nicolas Berdyaev, a personalidade seria elemento essencial humano ou, melhor dizendo, o homem seria personalidade por espírito. Personalidade seria liberdade

criativa; a semelhança com Deus a tornara capaz de criar tal qual o criador, e esta era a natureza singular do ser humano, insinuando também a especialidade de cada um. Do mesmo modo, em razão desta simbiose entre a finitude e a eternidade, a noção de personalidade, para além de conotar apenas a reminiscência de um ethos substancial imutável, indiferente ao tempo, era a constância na mudança, era perduração, no sentido desta que Guerreiro Ramos se apropriou também de Alfred Whitehead. Ainda, não se pode deixar de afirmar que no sentido de personalidade guerreiriano está contido a idéia de consciência de si, de seu destino. Personalização, assim, é o processo de luta incessante pela auto-afirmação consciente de si e pela auto-realização criativa de seu propósito existencial a cumprir.

Foi por isso que Guerreiro Ramos combateu os entendimentos acerca do sentido e da importância conferidos aos processos de socialização, uma vez que, para ele, o eu era irreduzível à sociabilidade, e, neste sentido, toda a socialização representaria alienação. Foi por conta desse combate que nosso sociólogo afirmava, insistentemente, o conflito insanável entre o homem (a pessoa humana) e todos os tipos de sistemas sociais projetados – a supressão desse conflito era desumanização; nestes termos, é que foram erigidas suas severas críticas ao conceito sociomórfico de homem sob o qual a ciência social estava construída; este também foi o caso de sua crítica às organizações e às psicologias do ajustamento, ou integracionista, estas que, descurando daquela irreduzibilidade, ao autor tão cara, acreditavam, ingenuamente, ser possível a perfeita adaptação do homem ao sistema social. A busca incessante do homem pela auto-realização somente agravava esta tensão, pois que ao voltar-se para si na procura de sua expressão autêntica, ele o fazia por intermédio de uma necessária resistência contra as investidas da socialização de sua psique. Esta busca, ao contrário da conformação do homem aos sistemas, da unidimensionalização daquele, exigia uma adequação dos sistemas sociais às várias necessidades humanas, o que os caracterizaria como múltiplos (e a sociedade como multicêntrica), uma vez que afetos às mais distintas dimensões que assumiriam a vida humana individual e associada. Ora, neste sentido, esta tensão entre seres humanos e sistemas sociais só teria

fim, ou com a morte do homem ou então pela sua destituição de si, algo impossível, em termos absolutos, para Guerreiro Ramos.

É diante desse posicionamento que Guerreiro Ramos recuperou a idéia de razão. Ao passar em revista a história do conceito nas ciências sociais percebeu ele que houvera ocorrido uma transvaloração da razão a partir de Hobbes, ou seja, a razão deixara de ser a “força ativa na psique humana” que o habilitava “a distinguir entre o bem e o mal, entre o conhecimento falso e o verdadeiro e, assim, a ordenar sua vida pessoal e social”, para se tornar, em Hobbes, a capacidade humana de prever conseqüências. Assim, a razão perdeu seu sentido normativo para ganhar conotações meramente utilitárias ou de ajuste às expectativas de comportamento. Esta transvaloração retirou o lócus da razão do homem concreto, atribuindo-o ao homem abstrato e, mais tarde, aos sistemas sociais e à história. A restauração da razão era, assim, uma tarefa primeira no sentido de restituir a posição do homem ao centro do universo. Evocar o sentido de razão noética ou substantiva, para Guerreiro Ramos, era retornar a razão à psique humana e reforçar seu papel normativo, a partir do homem, na ordenação da vida pessoal e social. Este recurso à razão justificaria tornar esta o conceito básico de uma ciência verdadeira da sociedade e das organizações, em uma concepção antropocêntrica. Neste sentido, personalidade e razão eram elementos perfeitamente correlacionáveis para Guerreiro Ramos.

Este centramento do homem, em Guerreiro Ramos, é ainda marcante em sua epistemologia, na condenação do saber alienado e na defesa do saber engajado. Muito embora tenha sido fortemente influenciada pela fenomenologia de Husserl, nesta epistemologia Guerreiro Ramos não se contentou com o sujeito transcendental husserliano, adotando, contra isso, a idéia de Ortega y Gasset, de que o homem é um ser em circunstância, e a idéia heideggeriana de que o homem é um ser no mundo, condição à qual nenhum cientista escaparia. O método de redução sociológica pode ser visto também como uma autodefesa à produção de um saber alienado, haja vista que ele exige o rebatimento do saber produzido, e das experiências e conceitos externamente apropriados, à realidade social à qual ele se destina a referir. Seria assim o conhecer,

para Guerreiro Ramos, porque tal atitude de desalienação é um atributo da própria pessoa; ela tende a tudo personalizar (tornar autenticamente seu), inclusive o saber, e desta condição de pessoa, o cientista não se poderia furtar sob justificativa de neutralidade ou qualquer outro valor.

Diante do exposto, as problemáticas com as quais Guerreiro Ramos se envolveu são tratadas de acordo com esses posicionamentos acima. Foi isto que procuramos mostrar nesta tese. Talvez no tratamento da questão nacional é que estes posicionamentos podem se apresentar com menor clareza ou obviedade. De todo modo, Guerreiro Ramos, vale-se, neste ponto, de uma analogia com a idéia de personalização, e amparando-se muito no culturalismo alemão, para o qual cada cultura corresponderia a uma individualidade, advogou a idéia de nação como pessoa coletiva. Foi por isso que, para ele, a passagem do Brasil do estado de coletividade desagregada para o de nação representava seu processo de personalização, ou seja, de adquirir a condição de ser histórico e cultural, de tomar consciência crítica dos seus condicionamentos para, assim, afirmar-se diante da configuração de poder mundial. Este posicionamento é que o levou a criticar o serialismo como característica da ciência social no tratamento das nações, haja vista que tal serialismo, no tratamento de temas como modernização e desenvolvimento, por exemplo, se apresentava como um verdadeiro fatalismo e impedia a busca, por essas nações, de seu autêntico vir-a-ser. Este fato levou o sociólogo a propor um modelo da possibilidade como contraposição entre a Teoria N, representativa deste fatalismo serialista, e a Teoria P, na qual a liberdade era o centro das decisões políticas das nações, inexistindo, assim, qualquer nação paradigmática.

Diferentemente da questão nacional, a elaboração do modelo de homem parentético recuperou muito do humanismo que desde a juventude Guerreiro Ramos vinha sustentando. Mesmo que categoria cristã de pessoa humana tenha ficado mais subliminar, ou mais atenuada, o sociólogo não perdeu de vista a idéia de personalização e de outras características quando dessa definição de homem. Portador da razão, no sentido noético, esta é a primeira e fundamental natureza que o sociólogo atribuiu ao homem parentético. Tal homem busca, insistentemente, sua

autonomia e para tanto se esquivava de todas as tentativas de aprisionamento de sua psique. A liberdade é-lhe, assim, condição essencial. A atitude parentética, ou seja, sua postura frente ao mundo, confere-lhe uma capacidade de consciência altamente crítica na avaliação dos valores, dos pressupostos que perpassam a cotidianidade dos processos e dos sistemas sociais, e o estimula a agir de modo sempre a influenciar o ambiente, a fim de torná-lo mais adequado às suas necessidades de realização pessoal. É este homem parentético, neste sentido, um resistente, mas não apenas isso, trata-se ele também de um criador de novas formas de vida pessoal e coletiva.

Também o humanismo guerreiriano não poderia deixar de ser percebido em sua proposta de delimitação de sistemas sociais, esta aliás, marcadamente humano-centrada. Em sua elaboração, considerou o sociólogo que o homem contemporâneo possuía uma variedade de interesses que não poderiam, jamais, serem totalmente satisfeitos em espaços existenciais tão restritivos quanto o são as organizações formais de caráter econômico. O mercado, definitivamente, não satisfaz às necessidades humanas e a sua expansão necessitaria ser contida. A hegemonia conquistada pelo sistema de mercado deveria ser posta em questão e uma alternativa à sociedade centrada no mercado apresentada, para o bem da saúde psíquica do homem e da viabilidade do social. Estas considerações perpassam a todos os argumentos do último livro de Guerreiro Ramos.

Diante de uma configuração social tão restritiva, o homem, para lograr sucesso em seus projetos de realização pessoal, necessitaria de uma boa dose de heroísmo, para o qual a maioria dos indivíduos – os irrealizados – não estava preparada. Pensando nisso o autor esquematizou uma sociedade planificada a partir da correlação por ele estabelecida entre interesses humanos e lugares adequados para suas realizações e propôs as bases de uma nova ciência centrada na noção whiteheadiana de perduração. Infelizmente faleceu antes de concluí-la.

BIBLIOGRAFIA

Textos e Livros de Guerreiro Ramos citados

GUERREIRO RAMOS, Alberto. A Lição do professor Leduc. **O Imparcial**, Salvador, set. 1936a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Exílio. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. XVI, p. 83, s/d 1936b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Minha vida começou hontem. **O Imparcial**, Salvador, s/d., dez. 1936c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **O drama de ser dois**. Salvador, 1937a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Deus me persegue (De um livro-diário: confissões de um rapaz do século). **O Imparcial**, Bahia, janeiro 1937b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O canto da rebeldia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XVII, v. XVII, p. 452-454, mai. 1937c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Lamentações de um místico. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XVII, v. XVII, p. 454-456, mai. 1937d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Não. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XVII, v. XVII, p. 164-169, ago. 1937e.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema do Humanismo. **Norte**, Salvador, n. 1, p. 1-12, 1938a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. A revolução personalista. **O Imparcial**, Salvador, 1938b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Ernest Psichari. **O Imparcial**, Salvador, dezembro 1938c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Fidelidade a Maritain – para Tristão de Athayde. **O Imparcial**, Salvador, novembro 1938d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução à cultura** (ensaios). Rio de Janeiro, Cruzada da Boa Imprensa, 1939a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Sentido da poesia contemporânea. **Cadernos da hora Presente**, Rio de Janeiro, pp. 86-103, maio 1939b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Introdução à Cultura. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Esperança, 1939. Resenha de Sodré, Nelson Werneck. Novos. **Correio Paulistano**, São Paulo, 22 de junho de 1939c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Poema. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. XVIII, p. 87, jun. 1940.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Literatura latino-americana (I). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 3, p. 274-5, mai. 1941a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Literatura latino-americana (II). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 4, p. 246-8, jun. 1941b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Literatura latino-americana (III). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 5, p. 280-3, jul. 1941c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Literatura latino-americana (IV). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, p. 285-8, ago. 1941d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Literatura latino-americana (V). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 7, p. 299-301, set. 1941e.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Literatura latino-americana (VI). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 8, p. 274-7, out. 1941f.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Literatura latino-americana (VII). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 9, p. 398-402, nov. 1941g.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Aspectos sociológicos da puericultura**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Noturno n. 1. **A Época**, junho, 1945.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O processo artístico de Rilke. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 17 mar. 1946a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Reflexões sobre o homem dormindo. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 24 mar. 1946b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Presença de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XXVI, n. 5 e 6, p. 145, mai./jun. 1946c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “A “intelligentsia” e a ameaça da cultura dirigida”, **O Jornal**, 12 mai., Rio de Janeiro, 1946d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “A ciência da conduta política”, **A Manhã**, s/d., Rio de Janeiro, 1946e.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “A divisão do trabalho social”. **Revista do serviço Público**, ano IX, 4, 1 e 2: 161-8, 1946f.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “A revolução coperniana da sociologia”, **A Manhã**, 14 abr., Rio de Janeiro, 1946g.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “A sociologia de Max Weber (sua importância para a teoria e a prática da administração)”, **Revista do Serviço Público**, ano IX, 3, 2 e 3: 129-39, 1946h.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “Notas sobre planificação social”. **Revista do Serviço Público**, ano IX, 4, 3: 163-6, 1946i.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Como nasceram as Elegias de Duino. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 31 mar. 1946j.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Notas sociológicas sobre a arte moderna. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 28 abr. 1946k.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Teoria do problema social. **A Manhã**, Rio de Janeiro, s/d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “Sociologia da liberdade”, **O Jornal**, 26 jan., Rio de Janeiro, 1947a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “A instituição da liberdade”, **O Jornal**, 16 fev., Rio de Janeiro, 1947b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “O caminho da segurança”, **O Jornal**, 2 mar., Rio de Janeiro, 1947c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Karl Mannheim (1893-1947). **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.3, n. 1/2, p. 166-168, set./out., 1947d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema brasileiro da mortalidade infantil. **A Manhã**, 9 abr. 1950a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Os estudos sobre o negro brasileiro. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 10 dez. 1950b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho** (ensaio de sociologia do conhecimento). Rio de Janeiro: Departamento da Imprensa Nacional, 1950c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Relaciones humanas del trabajo** (introducción a la sociologia industrial). México, Universidad Nacional, 1951a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Nota metodológica. **Digesto Econômico**, São Paulo, n. 85, p. 133-136, dez. 1951b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A sociologia industrial**. Formação. Tendências atuais. Rio de Janeiro, 1952.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **O processo da sociologia no Brasil** (esquema de uma história de idéias). Rio de Janeiro: Cândido Mendes Júnior, 1953a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Crítica e autocrítica. **Revista Marco**, fev. 1953b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Alienação e antropologia. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 8 de nov. 1953c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Silvio Romero e o negro. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 15 nov. 1953d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Euclides e a mestiçagem. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 29 nov. 1953e.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Uma redefinição do problema do negro. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 6 dez. 1953f.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Torres e a mestiçagem. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 6 dez. 1953g.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Oliveira Viana arianizante. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 13 dez. 1953h.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Nina Rodrigues foi o apologista do branco. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 20 dez. 1953i.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, Rio de Janeiro, p. 189-220, jan. 1954a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O negro desde dentro. **Revista Forma**, n.3, out. 1954a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O regionalismo na sociologia brasileira. **Serviço Social**, São Paulo, ano XIV, n. 74, p. 55-72, 1954b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Sociologia de la mortalidad infantil**. México: Editora da Universidad Nacional, 1955a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Diálogo com o marxismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 11 set.. 1955b. Caderno Revista, p. 1.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Gurvitch e o marxismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 18 set. 1955c. Caderno Revista, p. 1 e 2.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O pluralismo dialético. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 25 set. 1955d. Caderno Revista, p. 1 e 4.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Historicismo e marxismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 09 out. 1955e. Caderno Revista, p. 1 e 2.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Epocologia e marxismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 16 out. 1955f. Caderno Revista, p. 2 e 4.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Centro e periferia do mundo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 11 mar. 1956a. Caderno Revista, p. 1 e 4.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Sobre o romantismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 06 mai. 1956b. Caderno Revista, p. 1 e 4.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora ANDES, 1957a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema cultural nacional. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 6 jan. 1957b. Suplemento Dominical, 2º Caderno, p. 8.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Considerações sobre o ser nacional. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 20 jan. 1957c. Suplemento Dominical, p. 8.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Notas sobre o ser histórico. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 27 jan. 1957d. Suplemento Dominical, p. 8.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A redução sociológica** (introdução ao estudo da razão sociológica). Rio de Janeiro, Iseb, 1958.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Professor Guerreiro Ramos ensina. **Última Hora**, Rio de Janeiro, 3 mai. 1959. Entrevista concedida a Raul Giudicelli.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **O problema nacional do Brasil**. Rio de Janeiro: Saga, 1960a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Guerreiro Ramos: “Será a candidatura Lott uma ameaça de Bonapartismo?”. **O Metropolitano**, Rio de Janeiro, 3 jan. 1960b. Entrevista concedida a César Guimarães e Francisco Bernardo Cabral.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A crise de poder no Brasil** (problema da revolução nacional brasileira). Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Panfleto de Campanha**, 1962a. mimeo.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Representação ou revolução. **Última Hora**, Rio de Janeiro, 20 abr. 1962b. Coluna “Do Ponto-de-vista Nacional”.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Mito e verdade da revolução brasileira**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1963.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A redução sociológica**: introdução ao estudo da razão sociológica. 2a. edição, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1965

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Administração e estratégia do desenvolvimento**: elementos de uma sociologia especial da administração. Rio de Janeiro, Editora da FGV, 1966.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Toward an ecumenical social science**. Paper delivered to members of the Stanford and Berkeley faculties. Stanford Faculty Club, 1967. mimeo.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Tipology of nationalism in Brazil** (a case of political breakdown). University of Southern California, 1968. mimeo

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A parenthetical trip (1)** – phenomenology and social science. Los Angeles, 1969. (mimeo.).

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A parenthetical trip (2)** – man invents himself or toward a theory of the parenthetical encounter. Los Angeles, 1970a. (mimeo.)

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A parenthetical trip (3)** – the lost of innocence, or toward a post phenomenological social science. Los Angeles, 1970b. (mimeo.)

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Modernization: towards a possibility model. In: BELING, Willard A.; TOTTEN, George O. **Developing nations**: quest for a model. New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1970c. p. 21-59.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. "The parenthetical man (an anthropological approach to organization design)". **Anais da Annual Meeting of the American Association for Public Administration**, Denver, Los Angeles, ASPA, 1971a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. "Beyond alienation (work and psychohistory of the future)". **Anais da National Conference of Comparative Administration**, Syracuse, New York, (mimeo), 1971b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. "The parenthetical man". **Journal of Human Relations**, 19, 4: 463-87, 1971c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Latent functions of formalism in Brazil. **Sociology and Social Research**, Los Angeles, n. 56, pp. 62-82, oct. 1971d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. "Models of man and administrative theory". **Public Administration Review**, 32, 3: 241-6, 1972a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **The parenthetical diagraph**. Los Angeles, 1972b. 5p. Notas de Aula. (mimeo)

GUERREIRO RAMOS, Alberto. International prospects of the contemporary Brazilian Bonapartist regime. In: CONFERENCE ON BRAZIL'S INTERNATIONAL ROLE IN THE SEVENTIES, 1972, New York. **Anais...** Ney York: University of New York, 1972c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. "The new ignorance and the future of public administration in Latin America", in Clarence E. Thurber & Lawrence S. Graham (ed.). **Developing administration in Latin America**. North Carolina, Duke University Press, 1973.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Theory of social systems delimitation, a preliminary statement. **Administration & Society**, v. 08, n. 2, pp. 249-272, 1976.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Towards an endurance centered administrative theory**, Los Angeles, 1977. 6p. Notas de Aula. Mimeografado.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O momento maquiavélico brasileiro. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 22 out. 1978a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Abertura política. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 14 de nov. 1978b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O “milagre” e a sociedade. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 20 mai. 1979a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Limites da modernização. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 02 jun. 1979b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Modernização e declínio econômico do Brasil. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 17 jun. 1979c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Um modelo corretivo do impasse econômico brasileiro. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 8 jul. 1979d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **O modelo econômico brasileiro**: uma apreciação à luz da teoria da delimitação dos sistemas sociais. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina/CPGA, 1980a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Considerações sobre o modelo alocativo do governo brasileiro**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina/CPGA, 1980b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A nova ciência das organizações**: uma reconceitualização da riqueza das nações. Tradução de Mary Cardoso. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1981a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Um conceito impopular de ciência social. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 18 jan. 1981b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Platão e a conversa das gerações. **Jornal do Brasil**, 8 mar. 1981c.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Aristóteles, Whitehead e a bifurcação da natureza. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 5 abr. 1981d.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. A administração Reagan e o fim da compaixão. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 7 jun. 1981e.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Nota sobre a nova teoria econômica. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 jul. 1981f.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Problemas alocativos da economia brasileira. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 2 ago. 1981g.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Economia política reconsiderada. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 11 out. 1981h.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Minha dívida a Lorde Keynes. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, pp. 91-95, abr./jun. 1982.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Administração e contexto brasileiro**: esboço de uma teoria geral da administração. Rio de Janeiro, Editora da FGV, 1983a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. A inteligência brasileira na década de 1930, à luz da perspectiva de 1980. In: CPDOC. **A revolução de 30, Seminário Internacional**. Brasília: Editora da UNB, 1983b, pp. 527-548.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “Modelos de homem e teoria administrativa”. **Revista de Administração Pública**, 18, 2: 3-12, 1984.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Alberto Guerreiro Ramos (depoimento, 1981)**. Rio de Janeiro, FGV/CPDOC – História Oral. 1985. 64 p. dat.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. 2a. edição, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A redução sociológica**. 3a.edição, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1996a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Situação atual da sociologia. In: **A redução sociológica**. 3a.edição, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1996b, pp.159-185.

Bibliografia em geral

A ORDEM. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, ano XXVI, n. 5 e 6, mai./jun. 1946. 317p.

ABREU, Alzira Alves de. **Nationalisme et action politique au Brésil**: une etude sur L'Iseb. These pour le Doctorat de 3° cycle. Paris, Université René-Descartes, 1975.

ABREU, Alzira Alves (Org.). **A imprensa em transição**: o jornalismo brasileiro nos anos 50. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.

AHMAD, Mohamad Q. **Development theories and administrative policies**. Los Angeles, 1979. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

ALONSO, Ângela. **Idéias em movimento**: a geração 1870 na crise do Brasil-Império. São paulo: Editora Paz e Terra, 2002.

AMATO, Joseph. **Mounier & Maritain** – a French catholic understanding of the modern world. Michigan: Sapientia Press, 2002.

ANDRADE, Almir de. A evolução política e social no Brasil. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, março de 1941.

ANDRADE, Almir de. **Almir de Andrade (depoimento 1984)**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1985. 48 p. dat..

ANDREWS, Christina W. Revisiting Guerreiro Ramos's *New science of organization* through Habermasian lenses: a critical tribute. **Administrative Theory & Praxis**, v.22, n. 2, p. 246-272, 2000.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo; posfácio de Celso Lafer. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ARGYRIS, Chris. **Integrating the individual and the organization**. New York, John Wiley & Sons, Inc., 1964

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Editora da UNB, 1999.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Tradução de Sérgio Bath. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a “Escola Paulista”. In: MICELI, Sérgio (org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Sumará/Fapesp, 1995, v.2, pp. 107-233.

ATHAYDE, Tristão [Alceu Amoroso Lima]. Maritain e a arte. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. XXXIX, n. 4, p. 14-37, abr. 1948.

AZEVEDO, Fernando (Org.). **As ciências no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994. V. 2.

AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil (1920-1930). **Síntese**, Rio de Janeiro, v.11, 1977;

AZZI, Riolando. O fortalecimento da restauração católica no Brasil (1930-1940). **Síntese**, Rio de Janeiro, p. 69-86, 1979.

BARIANI Jr., Edison. **A sociologia no Brasil**: uma batalha, duas trajetórias (Florestan e Guerreiro Ramos). 2003. 115f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2003a.

BARIANI Jr., Edison. Guerreiro Ramos e o DASP: uma trincheira. In: XI Congresso Brasileiro de Sociologia, 2003b, Campinas. **Anais...** Campinas: Congresso da sociedade Brasileira de Sociologia. 1 CD-ROM.

BASTOS, Elide Rugai; RIDENTI, Marcelo; ROLLAND, Denis (Orgs.). **Intelectuais**: sociedade e política, Brasil-França. São Paulo: Cortez, 2003.

BELOCH, Israel; ABREU, Alzira Alves de (Coords.). **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro, 1930-1983**. Rio de Janeiro: Forense Universitária; FGV/ CPDOC; Finep, 1984.

BERDIAEFF, Nicolas. **Esprit et liberté**: essai de philosophie chrétienne. Traduit du russe par I.P. et H.M. Paris: Éditions “Je Sers”, 1933.

BERDIAEFF, Nicolas. **De l’esclavage et de la liberté de l’homme**. Traduit du russe par S. Janklevitch. Paris: Aubier, 1946.

BERDIAEFF, Nicolai. **O espírito de Dostoievski**. Tradução de Otto Scheider. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, s/d.

BERDYAEV, Nicolas. **The metaphysical problem of freedom**. Translated from Russian by Fr. S. Janos, 1928. Disponível em: <http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1936_408.html>. Acesso em: 16 outubro 2002.

BERDYAEV, Nicolas. **Studies concerning Jacob Boehme**. Etude I. The teaching about the Ungrund and Freedom. Translated from Russian by Fr. S. Janos, 1930. Disponível em: <http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1930_349.html>. Acesso em: 16 outubro 2002.

BERDYAEV, Nicolas. **Freedom and Spirit**. Translated by Oliver Fielding Clarke. New York: Scribner's, 1935.

BERDYAEV, Nicolas. **Uma nova Idade Media**: reflexões sobre o destino da Rússia e da Europa. Tradução de Tasso da Silveira. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1936a.

BERDYAEV, Nicolas. **The problem of man** (towards the construction of a Christian anthropology). Translated from Russian by Fr. S. Janos, 1936b. Disponível em: <http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1936_408.html>. Acesso em: 16 outubro 2002.

BERDYAEV, Nicolas. **Solitude and society**. Translated from Russian by George Reavey. London: Geoffrey Bles, 1938.

BERDYAEV, Nicolas. **Slavery and freedom**. Translated by R.M. French. New York: Charles Scribner's Sons, 1944.

BERDYAEV, Nicolas. **The meaning of history**. Translated by George Reavey. London: Geoffrey Bles, 1945.

BERDYAEV, Nicolas. **Towards a new epoch**. Translated from Russian by Olivier Fielding Clarke. London: Geoffrey Bles, 1949.

BERDYAEV, Nicolas. **The beginning and the end**. Translated by R.M. French. London: Geoffrey Bles, 1952.

BERDYAEV, Nicolas. **The destiny of man**. Translated from the Russian by Natalie Duddington. New York: Harper Torchbook, 1960.

BERDYAEV, Nicolas. **Dream and reality** – an essay in autobiography. Translated from the Russian by Katharine Lampert. New York: Collier Books, 1962.

BERGER, Peter. **Invitation to sociology**. New York, Doubleday & Company, Inc., 1963.

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. 2.ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

BEVIR, Mark. Mind and method in the history of ideas. **History and Theory**, v. 36, n. 2, pp. 167-189, may 1997.

BEVIR, Mark. **The Logic of the History of Ideas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BLATNER, Adam. **The history of psychodrama in Brazil**. 2002. disponível em: <<http://www.blatner.com/adam/pdntbk/hxpdbraz.htm>>. Acesso em 16 out. 2003.

BÓ, Efraim Tomas. Correspondencia de um brasileiro com Berdiaeff. A Manhã, Rio de Janeiro, 7 de nov. 1948.

BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema**: intelectuais e políticas. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2001.

BRASIL, Congresso Nacional, Câmara dos Deputados, **Cultura Política e o pensamento autoritário**. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

CANDIDO, Antonio. **Sílvio Romero**: teoria, crítica e história literária. São Paulo: Editora da USP, 1978.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**: estudos de teoria e história literária. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira** (momentos decisivos). 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1993. V. II.

CANDLER, George G. Linguistic diglossia in public administration? Race and 'critical assimilation' in the work of Alberto Guerreiro Ramos. 2002 **Conference of the American Society for Public Administration**, Phoenix, 23 march 2002.

CAPELATO, Maria Helena. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: PANDOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1999. pp. 167-178.

CARVALHO, Nicanor de. "O drama de ser dois". **O Imparcial**, Salvador, 8 fev. 1938.

CASTOR, Belmiro Valverde Jobim. **O Brasil não é para amadores**: Estado, Governo e burocracia na terra do jeitinho. Curitiba: EBEL: IBQP-PR, 2000.

CHEVALIER, Jacques. Réponse de Jacques Chevalier à Jacques Maritain. **Lês Lettres**, pp. 179-201, jun. 1920.

CHURCHMAN, C.W. **The design of inquiring systems**. New York, Basic Books, 1971.

CLARKE, Oliver Fielding. **Introduction to Berdyaev**. London: Geoffrey Bles, 1950. 192p.

COHN, Gabriel. Florestan Fernandes, "História e história". **Novos Estudos**, São Paulo, n. 42, jul 1995.

COMISSÃO GULBEKNKIAN para a Reestruturação das Ciências Sociais, **Para abrir as Ciências Sociais**. Cortez Editora: São Paulo, 1996.

COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud** – Lê modèle malgré lui. Paris: Presses Universitaire du Septentrion, 2003. 400 p.

CORÇÃO, Gustavo. Jacques e Raissa Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XXVI, n. 5 e 6, p. 146-150, mai./jun. 1946.

COSTA PINTO, Luis de Aguiar. **O negro no Rio de Janeiro**. Relações de raça numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

COSTA, Frederico L. Levantamento bibliográfico. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos**: resgatando uma obra. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 155-176.

COSTA, João Bérnard da. **Emmanuel Mounier** – textos escolhidos, traduzidos e apresentados. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1960.

COUTINHO, Afrânio dos Santos. **Daniel Rops e a ansia do sentido novo da existência**. Salvador: A Gráfica, 1936a.

COUTINHO, Afrânio dos Santos. A Literatura na pesquisa da nova ordem de vida. **A Ordem**. Rio de Janeiro, ano XVI, v. XV, p. 36-51, jan. 1936b.

- COUTINHO, Afrânio dos Santos. A aventura poetica contemporanea (a proposito de "Rimbaud" de Daniel-Rops). **A Ordem**. Rio de Janeiro, ano XVI, v. XVI, p. 38-42, jul./ago. 1936c.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. Humanismo Integral Christão. **A Ordem**. Rio de Janeiro, ano XVI, v. XVI, p. 436-441, nov./dez. 1936d.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. O que morre e o que nasce (de Daniel Rops). **A Ordem**. Rio de Janeiro, ano XVIII, v. XIX, p. 365-370, abr. 1938a.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. A vocação da América – Ocidente e Continente. **A Ordem**. Rio de Janeiro, ano XXIX, v. XX, p. 352-360, out. 1938b.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. O cristianismo deante dos fascismos e do comunismo. **A Ordem**. Rio de Janeiro, ano XIX, v. XXI, p. 466-494, jan./jun. 1939.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. Pela educação humanista. **A Ordem**. Rio de Janeiro, ano XXII, v. XXV, p. 546-548, jan./jun. 1941.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. (Org.) **Caminhos do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Americana/Prolivro, 1974. Volume I.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. **Conceito de literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1976.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. Etiquetas ideológicas. **A Tarde**, Salvador, 17 nov. 1988.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. Patrulhamento ideológico. **A Tarde**, 27 set. 1990.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. **A literatura no Brasil**. 6.ed. rev. e atual. São Paulo: Global, 2001. Volume V.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. **A literatura no Brasil**. 6.ed. rev. e atual. São Paulo: Global, 2002a. Volume III.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. **A literatura no Brasil**. 6.ed. rev. e atual. São Paulo: Global, 2002b. Volume IV.
- COUTINHO, Afrânio dos Santos. **A literatura no Brasil**. 6.ed. São Paulo: Global, 2003. Volume I.
- CRÉMIEUX, Benjamin. **Inquiétude et reconstruction**. Paris: Corrêa, 1931.
- CRUZ Jr., João Benjamin da. Organização e administração de entidades públicas: aspectos políticos, econômicos e sociais de um paradigma emergente. **Revista de Administração Pública**, v. 22, n. 3, p. 3-21, jul./set. 1988.
- CRUZ, José Saraiva. Guerreiro Ramos e a institucionalização democrática brasileira. In: SANTO-SÉ, João T.; PAIVA, Vanilda (Orgs.) **pensamento social brasileiro**. São Paulo: Cortez, 2005, p. 127-150.
- CULTURA POLÍTICA. Rio de Janeiro, ano 1, n. 3, maio 1941.
- DAMASCO, Paulo [Antônio Osmar Gomes]. A igreja e o socialismo violento ou moderado. **A Ordem**. ano XVII, v. XVII, p. 31-34, jan./jun. 1937.

DAVY, M. –M. **Nicolas Berdyaev**: man of the eighth day. Translated from French by Leonora Siepmann. London: Geoffrey Bles, 1967. 149p.

DEBUTANTE em política, Guerreiro Ramos quer conhecer os fatos antes que sejam notícia. **Diário da Tarde**, Belo Horizonte, 18 mai. 1959.

DENNIS, C. M. Mutually supportive interaction or delimitation. **Administration & Society**, v. 10, pp. 371-376, 1978.

DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, Seção I, Brasília, 30 ago. 1963a.

DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, Seção I, Brasília, 11 set. 1963b.

DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, Seção I, Brasília, 03 out. 1963c.

DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, Seção I, Brasília, 12 out. 1963d.

DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, Seção I, Brasília, 23 out. 1963e.

DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, Seção I (Suplemento), Brasília, 25 out. 1963f.

DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL, Seção I, Brasília, 05 nov. 1963g.

DIÁRIO TRABALHISTA. “Problemas e aspirações do negro brasileiro”. **Diário Trabalhista**, 24 mar., 1946.

DIEMER, Alwin. **Philosophische anthropologie**. Düsseldorf, Viena: Econ Verlag, 1978.

DUNN, E.N. The future which began: notes on development policy and social systems delimitation. In: ASPA – AMERICAN SOCIETY FOR PUBLIC ADMINISTRATION, **Annals...**1976.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 15a. edição, São Paulo, Editora Nacional, 1995.

ELI, Silvio. Jacques Maritain, mensageiro da Idade Nova. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 151-158, fev. 1937.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. **O centauro maquiavélico**: ideologia da revista Cultura Política (1941-1945). UNB, Instituto de Ciências Humanas, Pós-Graduação em História, 1988.

ESPRIT. Emmanuel Mounier. Paris, n. 174, Dec., 1950. p. 964.

FERNANDES, Maria Lúcia Outeiro. Os contrabandistas do pensamento – impasses da crítica literária brasileira no final do século XX. **Revista Letras**, Curitiba, n. 55, p. 29-54, jan./jun. 2001.

FRANCO, M.S. de C. O tempo das ilusões. In: CHAUÍ, M.; FRANCO, M.S. de C.E. **Ideología e mobilização popular**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. Tradução de Octávio Alves Velho. 14a. edição, Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, 1983.

FROMM, Erich. **The sane society**. New York, Fawcett World Library, 1967.

GERMINO, Dante. Eric Voegelin: the in-between of human life. In: CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth (eds.) **Contemporary political philosophers**. New York: Dodd, Mead & Company, 1975.

GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social**: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. Tradução de Cibele Saliba Rizek. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

GOMES, Ângela de Castro (Org.) **Capanema**: o ministro e seu ministério. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2000.

GOMES, Ângela de Castro. **História e historiadores**: a política cultural do Estado Novo. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1999.

GONZALEZ, Natalício. **Proceso y formación de la cultura paraguaya**. Assunción: Editorial Guaranía, 1938.

GRAVE, Paulo Sérgio et al. Análise do pensamento através de dimensões explicativas: uma interpretação do pensamento do administrador sobre a realidade organizacional. In: Congresso de Ciências Humanas, Letras e Artes, 4, 1999, Viçosa. **Anais eletrônicos** ... Viçosa: UFMG, 1999.

GUANABARA, Ricardo. **Sociologia, nacionalismo e debate intelectual no Brasil Pós-45**. 1992. 79f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

HARSTHORNE, Charles. Whitehead and Berdyaev: is there tragedy in God? **Journal of Religion**, v. 37, p. 71-84, 1957.

HECKSHER, Mário Henrique. **Guerreiro Ramos** – sociólogo da sociologia nacional (um diálogo com Florestan Fernandes). 2004. 352f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, Rio de Janeiro, 2004.

HEIDMANN, Francisco Gabriel. **Market framework and ambiguities in brazilian public policy**. Los Angeles, 1984. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

HÉRON, F. La seconde nature de l'*habitus*. **Revue Française de Sociologie**, v. XXVIII, no 3, p. 385-416, 1987.

HERZBERG, Frederick. **Work and the nature of man**. New York, The World Publishing Company, 1969.

HIRSCHMAN, Albert O. **Auto-subversão**: teorias consagradas em xeque. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HORNEY, Karen. **The neurotic personality of our time**. New York, W.W. Norton & Company, Inc., 1964.

HUSSERL, Edmund. The thesis of natural standpoint and its suspension. In: KOCKELMANS, J. J. (Ed.). **Phenomenology, the philosophy of Edmund Husserl and its interpretation**. Garden City (N. Y.): Doubleday and Co., Inc., 1967.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAMBEIRO et al. Estratégias de controle da mídia: o caso da radiodifusão no Estado Novo – 1937/1942. **Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación**, vol. V, n. 3, pp. 124-

145, sep./dic. 2003. Disponível em: <www.eptic.com.br>. Acesso em: 11 novembro 2003.

JAMESON, Fredric. **O inconsciente político**: a narrativa como ato socialmente simbólico. Tradução de Valter Lellis Siqueira e Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 1992.

KAMEL, J.A.N. **Para uma engenharia de produção substantiva**. Rio de Janeiro, 2000. 185 p. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

KEINERT, Tania Mezzomo; VAZ, José Carlos. A revista do Serviço Público no Pensamento administrativo brasileiro (1937-1989). **Revista do Serviço Público**, ano 45, v. 118, n. 1, pp. 9-41, jan./jun. 1994a.

KEINERT, Tania Mezzomo; VAZ, José Carlos. A história da Revista do Serviço Público a partir da análise dos seus editoriais. **Revista do Serviço Público**, ano 45, v. 118, n. 2, pp. 9-34, jul./ago. 1994b.

KESSLER, Nicolas. **Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942)** – une révolution conservatrice à la française. Paris: L'Harmattan, 2001.

KRAMER, F.A. Policy analysis as ideology. **Public Administration Review**, september/october, 1975.

KUTTNER, Robert. **Tudo à venda**: as virtudes e os limites do mercado. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAGE, Alfredo. Da fundamental distinção entre indivíduo e pessoa na obra de Jacques Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano. XXVI, nos. 5 e 6, p. 360-409, mai./jun. 1946.

LAGE, Alfredo. O personalismo de Jacques Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano. XXVII, p. 516-530, jun. 1947.

LANE, Robert E. **The market experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LEITE, Júlio César do Prado. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, p. 111-114, abr./jun. 1983.

LEWINSOHN, Ludwig. **The story of american literature**. New York: Random House, 1939.

LIMA, Alceu Amoroso [Tristão de Athayde]. Jacques Maritain. In: Pussoli, Lafaiete & Lima, Jorge da Cunha (Coord.). **Presença de Maritain**. São Paulo: Ltr, 1995a.

LIMA, Alceu Amoroso. Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 5-29, fev. 1945.

LOPES, Sonia de Castro. **Lourival Fontes**: as duas faces do poder. Rio de Janeiro: Litteres, 1999.

LORENZON, Alino. **Atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier**. Ijuí: Editora Unijuí, 1996.

- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis. **Les non-conformistes des années 30**: une tentative de renouvellement de la pensée politique française. Édition revue et actualisée par l'auteur. Paris: Éditions du Seuil, 2001. 562p.
- MACHADO DE ASSIS, José M. **Crítica Literária**. São Paulo: Editora Brasileira, 1962.
- MACHADO DE ASSIS, José M. **Crítica teatral**. Rio de Janeiro: Jackson, 1946.
- MAGALHÃES, Gonçalves. Discurso sobre a história da literatura do Brasil. In: COUTINHO, Afrânio dos Santos. (Org.) **Caminhos do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Americana/Prolivro, 1974. V. I.
- MAIO, Marcos Chor. A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos. In: MAIO, Marcos Chor & SANTOS, R Ricardo Ventura (Orgs.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fio Cruz/Centro Cultural banco do Brasil, pp. 179-193, 1996.
- MAIO, Marcos Chor. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto , Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, pp. 127-163, 1997.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 4. ed. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1986.
- MANNHEIM, Karl. **Liberdad, poder y planificación democrática**. Traducción del inglés por Manuel Duran Gili, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- MANNHEIM, Karl. **O homem e a sociedade**: estudos sobre a estrutura social moderna. Tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1962.
- MARCO. Guerreiro Ramos e a descida aos infernos. **Marco**, Rio de Janeiro, n. 4, 1954.
- MARITAIN, Jacques. Aristote et la critique moderne. **Revue Universelle**, Paris, n. 7, p. 377-386, nov. 1921.
- MARITAIN, Jacques. Freudisme et psychanalyse. **A Ordem**, ano XVII, v. XVII, p. 299-313 e p. 408-420, jan./jun. 1937.
- MARITAIN, Jacques; MARITAIN, Raissa. **Situation de la poésie**. Paris: Desclée de Brouwer, 1938. 159p.
- MARITAIN, Jacques. A crise da civilização. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 3-22, fev. 1943.
- MARITAIN, Jacques. Poetic experience. **The Review of Politics**, v. 6, n. 4, p. 387-402, oct. 1944.
- MARITAIN, Jacques. **Tres reformadores** – Lutero, Descartes e Rousseau. Tradução, prólogo e notas de Rafael Pividal. Buenos Aires: Editora Santa Catalina, 1945. 219p.
- MARITAIN, Jacques. **Arte e poesia**. Tradução de Edgar de Godói da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1947.

MARITAIN, Jacques. **Bergsonian philosophy and thomism**. Translated by M.L. Andison in collaboration with J. Gordon. New York: Philosophical Library, 1954. 383 p.

MARITAIN, Jacques. **Caminhos para Deus**. Tradução de Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1962a.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão da nova ordem cristã. Tradução de Afrânio Coutinho. 4.ed. São Paulo: Dominus Editora, 1962b.

MARITAIN, Jacques. **Elementos de filosofia** – I. Introdução geral à filosofia. Tradução de Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteado. 6. ed. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1963.

MARITAIN, Jacques. **Para uma filosofia de la persona humana**. Buenos Aires: Club de Lectores, 1966.

MARITAIN, Jacques. **Arte y escolastica**. Tradução de Maria Mercedes Bergadá. Buenos Aires: Club de Lectores, 1972.

MARITAIN, Raissa. **As grandes amizades** (memórias). 4.ed. tradução de Josélia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1956.

MARTINS, Ana Lúcia Lana Nemi. **Espanha e Brasil**: o ocidente possível no pensamento de José Ortega y Gasset e Almir de Andrade. 2003. 216f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2003.

MARTINS, Wilson. **A crítica literária no Brasil**. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002. V. 1.

MASLOW, Abraham H. **Toward a psychology of being**. Princeton, New Jersey, D. Van Nostrand Company, Inc., 1968.

MATOS, Bráulio Tarcísio Porto de. Diálogo de surdos: academia e política na trajetória de Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos. **Caderno Linhas Críticas**, Brasília, n. 3 e 4, jul. 1996, pp. 149-171.

MATTA, João Eurico. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 106-110.

McGREGOR, Douglas. "Theory X and Theory Y", in David R. Hampton; Charles E. Summer & Ross A. Webber (ed.). **Organizational behavior and practice of management**. Glen View, Illinois, Scott, Foresman and Company, 1968.

McLACHLAN, James Morse. **The desire to be God**: freedom and the other in Sartre and Berdyaev. New York: Peter Lang Publishing, 1992. 215p.

MELLO E SOUZA, Nelson. "Debate à exposição de Lúcia Lippi Oliveira", in REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, 17, 2: 32-4, 1983.

MENDES, Oscar. A alma dos livros. **O Diário**, Belo Horizonte, 13 fev. 1938.

- MICELI, Sérgio. (Org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, 1989. V. 1.
- MICELI, Sérgio (Org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Sumaré, 1995. V. 2.
- MILLS, C. Wright. **White collar**: the American middle classes. New York, Oxford University Press, 1951.
- MOIX, Candide. **O pensamento de Emmanuel Mounier**. Tradução de Frei Marcelo L. Simões, O.P. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- MOORE Jr., Barrington. **Aspectos morais do crescimento econômico**. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- MOUNIER, Emmanuel. **L'affrontement chrétien**. Neuchâtel: Baconnière, 1945.
- MOUNIER, Emmanuel. **Mounier et sa generation**. Paris: Éditions du Seuil, 1956. 429p.
- MOUNIER, Emmanuel. Péguy ressuscité. **Bulletin des Amis d'E. Mounier**, n. 12, jun. 1958.
- MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Tradução: João Bénard da Costa. Lisboa: Livraria Martins Fontes, 1964.
- MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao serviço do personalismo**. Tradução de Antônio Ramos Rosa. Lisboa: Editora Moraes, 1967.
- MOURÃO, Gerardo Mello. **A invenção do saber**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. pp. 160-162.
- MOURÃO, Gerardo Mello. Entrevista pessoal. Gravada em 09 de julho de 2004.
- NAJJAR, G.K. Social systems delimitation and allocative mechanism: perspectives on budgeting for development. **Administration & Society**, v. 9, pp. 495-517, 1978.
- NASCIMENTO, Abdias. "Cartaz: Guerreiro Ramos". **Revista Quilombo**, 9: 2, 1950.
- NASCIMENTO, Eliana Guerreiro Ramos. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos**: resgatando uma obra. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 144-146.
- NASCIMENTO, José Amado. "O drama de ser dois". **A Cruzada**, Aracajú, 15 mai. 1938.
- NASCIMENTO. Abdias. Cartaz: Guerreiro Ramos. **Revista Quilombo**. n. 9, maio/1950, p.2.
- O GLOBO. Espécie de "Rinocerite". O Globo, Rio de Janeiro, 7 nov. 1963.
- O'SULLIVAN, Noël. The tragic vision in the political philosophy of Nikolai Berdyaev (1874-1948). **History of Political Thought**, v. XIX, n. 1, p. 79-99, spring 1998.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta; GOMES, Ângela maria Castro. **Estado Novo, ideologia e poder**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982a.

- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. O pensamento de Almir de Andrade. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta; GOMES, Ângela Maria Castro. **Estado Novo, ideologia e poder**. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 31-47, 1982b.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. As raízes da ordem: os intelectuais, a cultura e o Estado. In: CPDOC. **A revolução de 30, Seminário Internacional**. Brasília: Editora da UNB, 1983, pp. 505-526.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. O intelectual do DIP: Lourival Fontes e o Estado Novo. In: BOMENY, Helena (Org.) **Constelação Capanema: intelectuais e políticas**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2001. pp. 37-58.
- ORTIZ, Renato. Notas sobre as ciências sociais no Brasil. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, Cebrap, n. 27, jul. 1990, pp. 163-175.
- PACKARD, Vance. **The hidden persuaders**. New York, D. McKay Co., 1957.
- PAIVA, Vanilda Pereira. **Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- PANDOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1999.
- PEREIRA, Márcio Roberto. A invenção da tradição. **Terra Roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários**, Londrina, v. 1, 2002. p. 32-49. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/pos/letras/terraroxa/vol_1.html>. Acesso em: 23 maio 2005.
- PIZZA Jr., Wilson. Trajetória parlamentar de Alberto Guerreiro Ramos. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 5, p. 28-28, set./out. 1997.
- PIZZA Jr., Wilson. Entrevista pessoal. Gravada em 08 de julho de 2004.
- PRESTHUS, Robert. **The organizational society: an analysis and theory**. New York, Vintage Books, 1962.
- RAGO, Elisabeth J. **O nacionalismo no pensamento de Guerreiro Ramos**. 1992. 209f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.
- REZENDE, Ubiratan Simões. Quarto painel: a teoria da delimitação dos sistemas sociais. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. pp. 93-99 e 126, 1983.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2.ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Santiago Nunes. Da nacionalidade da literatura brasileira. In: COUTINHO, Afrânio dos Santos. (Org.) **Caminhos do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Americana/Prolivro, 1974. V. I.
- RIESMAN, David; GLAZER, Nathan; DENNEY, Reuel. **The lonely crowd: a study of the changing American character**. Garden City, New York, Doubleday, 1953.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta e A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke**. Tradução de Paulo Rónai e Cecília Meireles. São Paulo: Editora Globo, 2001.

RIOS, José Arthur. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, v. 17, n. 2, pp. 120-123, abr./jun. 1983.

ROCHA, Gabriel Munhoz da. Um artista do espírito – Nicolas Berdiaeff. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XV, v. XIV, p. 406-414, jul./dez. 1935.

RODWIN, Lloyd & SCHÖN, Donald A. (ed.). **Rethinking the development experience: essays provoked by the work of Albert O. Hirschman**. Washington: Brookings, 1994.

ROMERO, Silvio. **História da literatura brasileira**. 6.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1960. v.1.

ROMERO, Silvio. **Teoria, crítica e história literária**. São Paulo: Edusp, 1978.

ROY, Christian. **Alexandre Marc et la jeune europe (1904-1934): L'Ordre Nouveau aux origines du personnalisme**. Nice: Presses d'Europe, 1999.

SALE, Kirpatrick. **Human scale**. New York, Coward, McCann & Georgeham, 1980.

SAMPAIO, Laura Fraga de Almeida. **A intuição criativa na filosofia de Jacques Maritain**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 221p.

SANTOS, Francisco de Araújo. **Humanismo de Maritain no Brasil de hoje: ciência, arte e sociedade**. São Paulo: Loyola, 2000.

SCHLEMM, M.M. From industrial to good society: a critique and **reconceptualization of social organization with special reference to brazilian development policy**. Los Angeles, 1985. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

SCHNEIDER, Otto. O pensamento sociológico. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 21 dez. 1954a.

SCHNEIDER, Otto. O pensamento sociológico. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 22 dez. 1954b.

SCHWARTZMAN, Simon (Org.). **Universidades e instituições científicas no Rio de Janeiro**. Brasília: CNPq, 1982.

SCHWARTZMAN, S. Debate à exposição de Lúcia Lippi Oliveira. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun., pp. 30-32, 1983.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra: Fundação Getúlio Vargas, 2000.

SEEVER, George. **Nicolas Berdyaev**: an introduction to his thought. London: James Clarke, 1950. 122p.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SERVA, Mauricio. **Racionalidade e organizações: o fenômeno das organizações substantivas**. São Paulo, 1996. Tese (Doutorado em Administração) – EAESP, Fundação Getúlio Vargas.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza, "Nacionalidade da literatura brasileira", in **História da literatura brasileira e outros ensaios**, Rio de Janeiro: Zé Mário Editor e Distribuidor, 2002.

SILVEIRA, Tasso da. Os poetas procuram Deus, s/d.

SOARES, Luiz Antonio Alves. **A sociologia crítica de Guerreiro Ramos**, um estudo sobre um sociólogo polêmico. Rio de Janeiro: Copy & Arte, 1993.

SOARES, Luiz Antonio Alves. **Guerreiro Ramos**: considerações críticas a respeito da sociedade centrada no mercado. Rio de Janeiro: CRA-RJ, 2005.

SODRÉ, Nelson Werneck. Livros Novos. **Correio Paulistano**, São Paulo, 22 jun. 1939.

SOUZA, Márcio.F. de. **A construção da concepção de desenvolvimento nacional no pensamento de Guerreiro Ramos**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais (Sociologia). Belo Horizonte, Minas Gerais, 2000, 150p.

TOLEDO, Caio Navarro de. **Iseb**: fábrica de ideologias. 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

TOLEDO, Caio N. (Org.). **Intelectuais e política no Brasil**: a experiência do ISEB. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2005.

TORRES, Alberto. **O problema nacional brasileiro**: uma introdução a um programa de organização nacional. 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Editora da UnB, 1982. (Temas Brasileiros, 38).

TOUCHARD, Jean. L'esprit des années trente. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française. In: **Tendances politiques dans la vie française depuis 1789**. Paris: Hachette, 1960. pp. 90-119.

TRIBE, L.A. Legal framework for the assentment and control of thecnology. **Minerva**, v. 73, march, 1971.

TRIBE, L.A. Policy science: analysis or ideology. **Philosophy & Public Affairs**, v. 2, n. 1, fall, 1972.

TRIBE, L.A. Thechnology and the fourth discontinuity: the limits of instrumental rationality. **Shouthern California Law Review**, v. 46, 1973.

VALLON, Michel Alexander. **An Apostle of Freedom**: Life and Teachings of Nicholas Berdyaev. New York: Philosophical Library, 1960.

VAZ, Henrique Lima. **Antropologia filosófica II**. São Paulo, Edições Loyola, 1992.

- VAZ, Herinque Lima. **Antropologia filosófica I**. 6a. edição, São Paulo, Edições Loyola, 2001.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. **Revista de Ciência Política**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 117-160, jul./set. 1978.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. A literatura como espelho da nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 239-263, 1988.
- VENTRISS, Curtis; CANDLER, George G. Alberto Guerreiro Ramos, 20 Years Later: A New Science Still Unrealized in an Era of Public Cynicism and Theoretical Ambivalence. **Public Administration Review**, v. 65, n. 3, pp. 347-359, may/jun. 2005.
- VIANA, A. L. Abordagens metodológicas em políticas públicas. **Revista de Administração Pública**, v. 30, n. 2., p. 5-43, mar./abr. 1996.
- VIANNA, Luiz Werneck. Introdução: em busca de um marco comparativo. **Dados**, Rio de Janeiro, IUPERJ, v. 37, n. 3, 1994, pp. 357-403.
- VILAÇA, Antônio Carlos. Lembrança de Maritain. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 5 mai. 1973.
- VILLAS BÔAS, Glaucia K. “Os portadores da síntese (sobre a recepção de Karl Mannheim)”. **Cadernos CERU**, São Paulo, p. 125-143, 2002.
- VOEGELIN, Eric. “Industrial society in search of reason”, in Raymond Aron (ed.) **World technology and human destiny**, Ann Arbor, University of Michigan, 1963.
- VOEGELIN, Eric. **A nova ciência política**. Tradução de José Viegas Filho. 2. ed. Brasília: Editora da UNB, 1982.
- WATTS, Marjorie. **Mrs. Sappho. The life of C.A. Dawson Scott “mother” of International PEN**. Londres: Gerald Duckworth & Company Limited, 1987.
- WEBER, João Hernesto. **A nação e o paraíso**: a construção da nacionalidade na historiografia brasileira. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, Revisão técnica de Gabriel Cohn, 3a. edição, Brasília, Editora da UNB, 1994.
- WHYTE, William H. **The organizational man**. New York, Simon and Schuster, 1956.
- WINOCK, Michel. **Histoire politique de la revue Esprit – 1930-1950**. Paris: Éditions du Seuil, 1975. 447 p.
- WINOCK, Michael. **O século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ANEXO 1

Levantamento Bibliográfico

Levantamento bibliográfico de Alberto Guerreiro Ramos

Nota Explicativa

Devemos a Frederico Lustosa da Costa a primeira tentativa de recensar a produção teórica do sociólogo Guerreiro Ramos. Este trabalho foi feito logo após o falecimento do autor, em 1982, para ser apresentado em um simpósio patrocinado pela Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP), e que foi realizado em outubro daquele mesmo ano. Além dos 71 pronunciamentos que Guerreiro Ramos fez na Câmara dos deputados entre agosto de 1963 e abril de 1964, Costa também apresentou um rol de 119 publicações do autor, entre livros, artigos, ensaios e textos apresentados em congressos. Neste levantamento acrescentamos 138 referências às apontadas por Costa em 1982. Mesmo assim, ainda não consideramos este levantamento completo, pois que aqui não foram incluídos uma série de textos que Guerreiro Ramos publicou no jornal carioca O SEMANÁRIO, além de outras omissões que porventura nos tenham ocorrido.

1936

GUERREIRO RAMOS, A. Exílio. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. XVI, p. 83, 1936.

_____. Um novo homem. **O Imparcial**, Salvador, abr. 1936.

_____. Uma revisão necessária: Rui Barbosa. **Revista da Bahia**, Salvador, set. 1936.

_____. A lição do professor Leduc. **O Imparcial**, Salvador, set. 1936.

_____. Minha vida começou ontem. **O Imparcial**, Salvador, dez. 1936.

1937

_____. Deus me persegue. **O Imparcial**, Salvador, jan. 1937.

_____. A revolução personalista. **O Imparcial**, Salvador, s/d.

_____. O Canto de rebeldia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 452-454, mai. 1937.

_____. Lamentações de um místico. **A Ordem**, Rio de Janeiro, pp. 454-456, mai. 1937.

_____. Não. **A Ordem**, Rio de Janeiro, pp. 165-169, ago. 1937.

_____. **O drama de ser dois** (poesias). Salvador, 1937.

1938

_____. O problema do humanismo. **Revista Norte**, Salvador, n. 1, pp. 1-12, 1938.

_____. Ernest Psichari. **O Imparcial**, Salvador, dez. 1938.

_____. Fidelidade a Maritain – para Tristão de Athayde. **O Imparcial**, Salvador, nov. 1938.

1939

_____. Sentido da poesia contemporânea. **Cadernos da Hora Presente**, São Paulo, pp. 86-103, mai. 1939.

_____. **Introdução à cultura** (ensaios). Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.

1940

_____. Poema. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. XVIII, p. 87, jun. 1940.

_____. Nota sobre Jacinta Passos. **Cadernos da Hora Presente**, São Paulo, pp. 149-150, jan. 1940.

_____. Poemas cíclicos. **Cadernos da Hora Presente**, São Paulo, pp. 110-112, jul./ago. 1940.

1941

_____. Literatura latino-americana (I). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 3, pp. 274-275, mai. 1941.

_____. Literatura latino-americana (II). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 4, pp. 246-248, jun. 1941.

_____. Literatura latino-americana (III). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 5, pp. 280-283, jul. 1941.

_____. Literatura latino-americana (IV). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, pp. 285-288, ago. 1941.

_____. Literatura latino-americana (V). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 7, pp. 299-301, set. 1941.

_____. Literatura latino-americana (VI). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 8, pp. 274-277, out. 1941.

_____. Literatura latino-americana (VII). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 9, pp. 398-402, nov. 1941.

1944

_____. **Aspectos sociológicos da puericultura**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

_____. Uma concepção multidimensional do comportamento (o interacionismo na psicologia social). **Jornal de Pediatria**, Rio de Janeiro, p. 314-326, jul. 1944.

1945

- _____. Noturno N.1. **A Época**, Rio de Janeiro, jun. 1945.
- _____. As implicações sociológicas da puericultura. Separata de: **Revista Pediatria e Puericultura**, Salvador, ano XV, n. 1, set. 1945.

1946

- _____. O “survey” social. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 10 mar. 1946.
- _____. O processo artístico de Rilke. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 17 mar. 1946.
- _____. Reflexões sobre o homem dormindo. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 24 mar. 1946.
- _____. Como nasceram as Elegias de Duino. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 31 mar. 1946d
- _____. A revolução copernicana as sociologia. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 14 abr. 1946.
- _____. A hipótese da demora cultural. **A Manhã**, Rio de Janeiro, abr. 1946.
- _____. Notas sociológicas sobre a arte moderna. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 28 abr. 1946.
- _____. A “intelligentsia” e a ameaça da cultura dirigida. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 12 mai. 1946.
- _____. Presença de Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 145, ano XXVI, n. 5 e 6, maio/junho 1946.
- _____. Administração e política à luz da sociologia. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, ano IX, v. 3, n. 1, p. 5-11, jul. 1946.
- _____. A sociologia de Max Weber (sua importância para a teoria e a prática da administração). **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2/3, p. 129-139, ago./set. 1946.
- _____. A divisão do trabalho social. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, ano IX, v. 4, n. 1 e 2, p. 161-168, out./nov. 1946.
- _____. Notas sobre planificação social. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, ano IX, v. 4, n. 3, p. 163-166, dez. 1946.
- _____. A ciência da conduta política. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 1946.

1947

- _____. A hipótese da demora cultural. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1/2, p. 152-154, jan./fev. 1947.
- _____. Sociologia da Liberdade. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 26 jan. 1947. Caderno Revista, p. 3 e 7.
- _____. A instituição da liberdade. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 16 fev. 1947. Caderno Revista, p. 3.
- _____. O caminho da segurança. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 2 mar. 1947. Caderno Revista, p. 1 e 3.
- _____. A pesquisa e os *surveys* sociais. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.1, n. 3/4, p. 147-151, mar./abr. 1947.
- _____. O escândalo da sociologia. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 20 abr. 1947. Caderno Revista.
- _____. Pequena bibliografia do estudo do padrão de vida. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.2, n. 1/2, p. 136-140, mai./jun. 1947.

- _____. As ciências sociais em transição. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.2, n. 3/4, p. 136-140, jul./ago. 1947.
- _____. Karl Mannheim (1893-1947). **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.3, n. 1/2, p. 166-168, set./out. 1947.
- _____. Novos rumos das ciências sociais na América Latina. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.4, n. 1/2, p. 122-124, nov./dez. 1947.
- _____. Pequeña bibliografía del estudio del padrón de vida. **Anales de Economía y Estadística**, Bogotá, p. 89-91, set./oct. 1947.

1948

- _____. Aspectos econômicos da mortalidade infantil (I). **A Manhã**, Rio de Janeiro, 6 abr. 1948.
- _____. Aspectos econômicos da mortalidade infantil (II). **A Manhã**, Rio de Janeiro, 11 abr. 1948.
- _____. Francisco Ayala – tratado de sociología. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.1, n. 3/4, p. 112-114, mar./abr. 1948.
- _____. Mão-de-obra e seleção de imigrantes. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 25 abr. 1948.
- _____. W.I. Thomas (1863-1947). **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.2, n. 1/2, p. 159-160, mai./jun. 1948.
- _____. Imigração e preconceito. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 4 jul. 1948, p. 2.
- _____. Pequena bibliografia para o estudo da assimilação e aculturação. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.2, n. 3/4, p. 179-182, jul./ago. 1948.
- _____. Duas experiências. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.3, n. 1/2, p. 238-239, set./out. 1948.
- _____. Contatos raciais no Brasil. **Revista Quilombo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 8 e 9, dez. 1948.
- _____. **Curso de Sociologia**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.
- _____. Curso de assimilação e aculturação de imigrantes – Coletânea de Súmulas Mimeografadas pelo DASP, Rio de Janeiro, 1948.

1949

- _____. Condições de vida da população brasileira. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.1, n. 1., p. 107-108, jan. 1949.
- _____. Instrumentalidades conceituais para o estudo das condições demoeconômicas. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.3, n. 1, p. 22-27, jul. 1949.
- _____. Uma experiência de grupo terapia. **Revista Quilombo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 7, jul. 1949.
- _____. Uma experiência de grupo terapia. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 1949.
- _____. Sociologia do orçamento familiar (normas de vida). **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.3, n. 3, p. 11-21, set. 1949.
- _____. As classes sociais e a saúde das massas (ensaio de sociologia e biometria diferencial). **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 36-40, out. 1949.
- GUERREIRO RAMOS, A.; GARCIA, Evaldo da Silva. **Notícia sobre as pesquisas e os estudos sociológicos no Brasil (1940-1949)**. (Com

especial referência a migrações, contatos de raça, colonização e assuntos correlatos). Rio de Janeiro: Conselho de Imigração e Colonização, 1949.
GUERREIRO RAMOS, A.; GARCIA, Evaldo da Silva. **Problemas econômicos e sociais do Brasil**. Rio de Janeiro: Departamento Nacional da Criança, 1949.

1950

- GUERREIRO RAMOS, Alberto. Senhores e escravos no Brasil. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 21 outubro 1950.
- _____. Organização administrativa. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 26 fev. 1950.
- _____. Áreas de mortalidade infantil. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 1950.
- _____. Teoria do problema social. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 1950.
- _____. Sociologia da mortalidade infantil. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 12 mar. 1950.
- _____. A renda nacional e a saúde das massas. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 19 mar. 1950.
- _____. Níveis de vida no Brasil. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 26 mar. 1950.
- _____. Sistema econômico e mortalidade infantil. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 16 abr. 1950.
- _____. Imigração e mortalidade infantil. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 23 abr. 1950.
- _____. Idealismo utópico e mortalidade infantil. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 7 mai. 1950.
- _____. O problema brasileiro da mortalidade infantil. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 9 abr. 1950.
- _____. Notícia sobre o I Congresso do negro Brasileiro. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 1 out. 1950.
- _____. O “perigo” de um congresso do negro. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 15 out. 1950.
- _____. Narcisismo branco do negro brasileiro. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 12 nov. 1950.
- _____. Os estudos sobre o negro brasileiro. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 10 dez. 1950.
- _____. Teoria e prática do psicodrama. **Quilombo**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 6, fev. 1950.
- _____. Apresentação do grupo-terapia. **Quilombo**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 5, jan. 1950.
- _____. Apresentação da negritude. **Revista Quilombo**, Rio de Janeiro, v. 2, n.10, p. 11, jul. 1950.
- _____. O negro no Brasil e um exame de consciência. In: GUERREIRO RAMOS, A.; NASCIMENTO, A. **Relações de raça no Brasil**. Rio de Janeiro: Quilombo, 1950.
- _____. **Sociologia do orçamento familiar**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950.
- _____. **Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho** (ensaio de sociologia do conhecimento). Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950.
- GUERREIRO RAMOS, A.; NASCIMENTO, A. **Relações de raça no Brasil**. Rio de Janeiro: Quilombo, 1950.

1951

- GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema da mortalidade infantil no Brasil. Separata de: **Sociologia**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 1-43, 1951.
- _____. Pauperismo e medicina popular. Separata de: **Sociologia**, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 252-273, 1951.
- _____. Interpretação sociológica do problema brasileiro de mortalidade infantil. **Digesto Econômico**, 1951.
- _____. Nota metodológica. **Digesto Econômico**, São Paulo, n. 85, p. 133-136, dez. 1951.
- _____. **Relaciones humanas del trabajo**. México, 1951.

1952

- _____. Um herói da negritude. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 6 abril 1952. Suplemento literário.
- _____. **Las classes sociales y la salud de las massas**. Argentina, Rosario, 1952.
- _____. **A sociología industrial**. Formações, tendências atuais. Rio de Janeiro: Cândido Mendes Júnior, 1952.
- _____. **Curso de métodos de pesquisas sociais**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Administração Pública, 1952.

1953

- _____. Crítica e autocrítica. **Revista Marco**, Rio de Janeiro, fev. 1953.
- _____. O processo da sociologia no Brasil (esquema de uma história de idéias). **Estudos Econômicos**, Rio de Janeiro, pp. 329-360, 1953.
- _____. A Unesco e o negro carioca. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 20 dez. 1953.
- _____. Sociologia enlata *versus* sociologia dinâmica (a propósito do II congresso latino-americano de sociologia). **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 27 jul. 1953. Suplemento Literário, p. 2.
- _____. A sociologia como instrumento de auto-determinação nacional. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 2 ago. 1953. Suplemento Literário, p. 2 e 4.
- _____. O ensino da sociologia no Brasil, um caso de geração espontânea?. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 16 ago. 1953. Suplemento Literário, p. 2 e 4.
- _____. Para uma sociologia “em mangas de camisa”. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 23 ago. 1953. Suplemento Literário, p. 2.
- _____. A industrialização como categoria sociológica. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 6 set. 1953. Suplemento Literário, p. 4.
- _____. Impostura e relações de raça. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 20 set. 1953. Suplemento Literário, p. 1 e 4.
- _____. A pesquisa sociológica no Brasil. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 27 set. 1953. Suplemento Literário, p. 2.
- _____. O negro, a Unesco e o carreirismo. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 08 nov. 1953. Suplemento Literário, p. 2.
- _____. Alienação e antropologia. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 8 nov. 1953.

- _____. Silvio Romero e o negro. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 15 nov. 1953.
- _____. Euclides e a mestiçagem. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 29 nov. 1953.
- _____. A sociologia e o momento nacional. **Revista Marco**, Rio de Janeiro, nov. 1953.
- _____. Torres e a mestiçagem. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 6 dez. 1953.
- _____. Uma redefinição do problema do negro. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 6 dez. 1953.
- _____. Sociologia clínica de um baiano 'claro'. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 7 de dez. 1953.
- _____. Oliveira Viana arianizante. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 13 dez. 1953.
- _____. Nina Rodrigues foi o apologista do branco. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 20 dez. 1953.
- _____. Para uma autocrítica da sociologia brasileira. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 4 out. 1953. Suplemento Literário, p. 1 e 4.
- GUERREIRO RAMOS, A.; GARCIA, Evaldo da Silva; Silva, Geraldo Bastos. O problema da Escola de Aprendizagem Industrial no Brasil. **Estudos Econômicos**, Rio de Janeiro, ano IV, n. 1 e 2, p. 133-153, set./dez. 1953.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. **O processo da sociologia no Brasil** (esquema de uma história de idéias). Rio de Janeiro: Cândido Mendes Júnior, 1953.

1954

- _____. Interpelação à Unesco. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 3 jan. 1954.
- _____. Ciência social e ideologia racial. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 10 jan. 1954.
- _____. O plágio. **O jornal**, Rio de Janeiro, 17 de jan. 1954.
- _____. Resposta a Roger Bastide. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 10 jan. 1954.
- _____. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, Rio de Janeiro, p. 189-220, jan. 1954.
- _____. O tema da aculturação. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 29 ago. 1954.
- _____. O negro desde dentro. **Revista Forma**, Rio de Janeiro, n.3, out. 1954.
- _____. A crise da antropologia anglosaxônica. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 10 out. 1954.
- _____. Reflexões do amador de antropologia. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 21 nov. 1954.
- _____. Notas para um estudo crítico da sociologia no Brasil. Separata de: **Serviço Social**, São Paulo, v. 14, n. 72, p. 51-68, 1954.
- _____. O tema da transplantação e as enteléquias na interpretação sociológica no Brasil. Separata de: **Serviço Social**, São Paulo, v. 14, n. 74, p. 73-95, 1954.
- _____. O regionalismo na sociologia brasileira. Separata de: **Serviço Social**, São Paulo, ano XIV, v. 14, n. 74, p. 55-72, 1954.
- _____. **Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo**: prefácio a uma sociologia nacional. Rio de Janeiro: Cândido Mendes Júnior, 1954.
- _____. **Curso de história universal da sociologia**, pelo professor Alberto Guerreiro Ramos. Rio de Janeiro: Escola Técnica do Comércio, 1954.

1955

- _____. Possibilidade da sociologia política. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 9 jan. 1955.
- _____. Semana do negro de 1955. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 30 jan. 1955.
- _____. Nosso senhor Jesus Cristo Trigueiro. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 10 abr. 1955.
- _____. A ideologia da *jeunesse dorée*. **Cadernos do Nosso Tempo**, Rio de Janeiro, Ibesp, n. 4, p. 101-112, abr./ago. 1955.
- _____. Sociologia e saúde pública. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 10 jul. 1955. Caderno Revista, p. 2.
- _____. Diálogo com o marxismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 11 set.. 1955. Caderno Revista, p. 1.
- _____. Gurvitch e o marxismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 18 set. 1955. Caderno Revista, p. 1 e 2.
- _____. O pluralismo dialético. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 25 set. 1955. Caderno Revista, p. 1 e 4.
- _____. Historicismo e marxismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 09 out. 1955. Caderno Revista, p. 1 e 2.
- _____. Epocologia e marxismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 16 out. 1955. Caderno Revista, p. 2 e 4.
- _____. O negro na vida brasileira. p. 8-9, jun. 1955.
- _____. Patologia social do “branco” brasileiro. **Jornal do Comércio**, Rio de Janeiro, 1955.
- _____. **Patologia social do “branco” brasileiro**. Rio de Janeiro, 1955. 28p.
- _____. **Panorama Social do Brasil**. Rio de Janeiro: ESG, 1955.
- _____. **Características psicossociais do povo brasileiro**. Rio de Janeiro: ESG, 1955.

1956

- _____. O inconsciente sociológico. **Cadernos do Nosso Tempo**, Rio de Janeiro, Ibesp, n. 5, p. 225-236, jan./mar. 1956.
- _____. Centro e periferia do mundo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 11 mar. 1956. Caderno Revista, p. 1 e 4.
- _____. Ciência por fazer. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 01 abr. 1956. Caderno Revista, p. 1 e 4.
- _____. Sociologia francesa. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 15 abr. 1956. Caderno Revista, p. 1 e 4.
- _____. Culturalismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 22 abr. 1956. Caderno Revista, p. 1 e 4.
- _____. Sobre o romantismo. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 06 mai. 1956. Caderno Revista, p. 1 e 4.
- _____. Culturalismo menor. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 20 mai. 1956. Caderno Revista, p. 1 e 4.
- _____. Fundamentos sociológicos da administração pública. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 4 nov. 1956. Suplemento Dominical, p. 8.
- _____. A problemática da realidade nacional. In: **Introdução aos problemas do Brasil**. Rio de Janeiro: Iseb, 1956, p. 13-32.

- _____. Sur Gilberto Freyre. **Arguments**, Paris, n. 1, 1956.
- _____. O cinema, fenômeno humano total. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, Suplemento Dominical, 2º Caderno, p. 8, 16 dez. 1956.
- _____. A intelectualidade católica no Brasil. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, Suplemento Dominical, 2º Caderno, p. 8, 23 dez. 1956.
- _____. Anacronismo e atualidade. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, Suplemento Dominical, 2º Caderno, p. 8, 30 dez. 1956.
- _____. Fenômeno humano-social. **Jornal do Brasil**, 16 dez. 1956. Suplemento Dominical, p. 1.

1957

- _____. O problema cultural nacional. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, Suplemento Dominical, 2º Caderno, p. 8, 6 janeiro 1957.
- _____. Um modelo teórico de sociedade poética. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, Suplemento Dominical, 2º Caderno, p. 8, 13 janeiro 1957.
- _____. Caracteres da *Intelligentzia*. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, Suplemento Dominical, 2º Caderno, p. 8, 3 fevereiro 1957.
- _____. Considerações sobre o ser nacional. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 20 jan. 1957. Suplemento Dominical, p. 8.
- _____. Notas sobre o ser histórico. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 27 jan. 1957. Suplemento Dominical, p. 8.
- _____. Ideologia e desenvolvimento nacional. s./d. (mimeografado)
- _____. **Condições sociais do poder nacional**. Rio de Janeiro: Iseb, 1957.
- _____. **Ideologias e segurança nacional**. Rio de Janeiro: Iseb, 1957.
- _____. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto; ALMEIDA, Candido Antonio Mendes de. Perspectives de l'Amérique Latine contemporaine. In: **Encyclopédie Française**, Tome Xi – La Vie Internationale, Divisions et unité du monde actuel. Paris: Société Nouvelle de L'Encyclopédie Française, 1957.

1958

- GUERREIRO RAMOS, Alberto. Estrutura atual e perspectiva da sociedade brasileira. **Revista Brasiliense**, Belo Horizonte, n. 18, pp. 48-59, 195a.
- _____. A consciência crítica da realidade nacional. **Ângulos**, Salvador, ano VIII, n. 13, julho de 1958, p. 17-21.
- _____. **A redução sociológica** (introdução ao estudo da razão sociológica). Rio de Janeiro: Iseb, 1958.

1959

- _____. **La reducción sociológica**. México: Editora da UAM, 1959.

1960

- _____. Entrevista: Será a candidatura Lott uma ameaça de bonapartismo. **O Metropolitano – Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 3 jan. 1960.
- _____. Confronto de duas candidaturas (Do ponto-De-Vista-Nacional). **Última Hora**, Rio de Janeiro, 6 set. 1960.

- _____. Lavagem cerebral nos nacionalistas. **Última Hora**, 17 out. 1960.
- _____. O desenvolvimento e as massas. **Última Hora**, Rio de Janeiro, 17 nov. 1960.
- _____. **O problema nacional do Brasil**. Rio de Janeiro: Saga, 1960.

1961

- _____. Discurso do delegado brasileiro na II Comissão da XVI Assembleia Geral das Nações Unidas. New York, 16 out. 1961.
- _____. Discurso do delegado brasileiro à III Comissão da XVI Assembleia Geral das Nações Unidas. New York, 20 nov. 1961.
- _____. **O papel das patentes na transferência de tecnologia para os países subdesenvolvidos**. Discurso do delegado brasileiro à XVI Assembleia Geral das Nações Unidas. New York, 1961.
- _____. **A crise de poder no Brasil** (problema da revolução nacional brasileira). Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

1962

- _____. O papel das patentes na transferência de tecnologia para os países subdesenvolvidos. **Econômica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 57-61, mar. 1962.

1963

- _____. **Mito e verdade da revolução brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- _____. Pequeno tratado brasileiro da revolução. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 7-51, mar. 1963.

1964

- _____. Desenvolvimento tecnológico e administração à luz de modelos heurísticos. In: ENCONTRO INTERAMERICANO DE ADMINISTRAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO, 1., 1964, Rio de Janeiro. **Anais ...** Rio de Janeiro: FGV/Escola Interamericana de Administração Pública, 1964. p. XX-XX.
- _____. Discursos parlamentares (1963-1964) (sem revisão do autor). **Diário do Congresso Nacional**, Brasília, DF, ago. 1963; abr. 1964.

1965

- _____. **A redução sociológica**: introdução ao estudo da razão sociológica. 2. ed. Corrigida e aumentada, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

1966

- _____. **Administração e estratégia do desenvolvimento**: elementos de uma sociologia especial da administração. Rio de Janeiro: FGV, 1966.

1967

_____. **Some considerations on modernization.** Fortyfifth Session of the Institute of World Affairs. Los Angeles, University of Southern California, 26 a 28 de março, 1967. mimeo.

_____. A modernização em nova perspectiva: em busca de um modelo de possibilidades. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 7-44, 2º sem. 1967.

_____. **Toward an ecumenical social science.** Paper delivered to members of the Stanford and Berkeley faculties. Stanford Faculty Club, 1967. mimeo.

1968

_____. **Tipology of nationalism in Brazil** (a case of political breakdown). University of Southern California, 1968. mimeo.

1969

_____. Prospects for Latin American in a shrinking world. 27 th Institute on World Affairs, Departament of Political Science, San Diego State, August 27, 1969. mimeo.

_____. A parenthetical trip (1) – phenomenology and social science. Los Angeles, dec. 1969. mimeo.

1970

_____. A parenthetical trip (2) – man invents himself or toward a theory of the parenthetical encounter. Los Angeles, jan. 1970. mimeo.

_____. A parenthetical trip (3) – the losso of innocence, or toward a post phenomenological social science. Los Angeles, jan. 1970. mimeo.

_____. The new ignorance and the future of public administration in Latin America. Prepared for the Conference on Administering Revolutionary Change in Latin America, Austin, Texas, april 1970.

_____. A nova ignorância e o futuro da administração pública na América Latina. **Revista de Administração Pública**, v. 4, n.2, pp. 7-45, jul./dez. 1970.

1971

_____. The parenthetical man (an anthropological approach to organization design). In: ANNUAL MEETING OF THE AMERICAN ASSOCIATION FOR PUBLIC ADMINISTRATION, 1971, Denver, Los Angeles. **Anais...** Los Angeles: ASPA, 1971.

_____. Beyond alienation (work and psychohistory of the future). In: NATIONAL CONFERENCE OF COMPARATIVE ADMINISTRATION, 1971, Syracuse, New York, 1971. **Anais...** New York, 1971.

_____. Latent functions of formalism in Brazil. **Sociology and Social Research**, Los Angeles, n. 56, pp. 62-82, oct. 1971.

_____. The parenthetical man. **Journal of Human Relations**. Wilberforce, v. 19, n. 4, pp. 463-487, fourth quarter, 1971.

1972

_____. Models of man and administrative theory. **Public Administration Review**, Washington, DC, v. 32, n. 3, pp. 241-246, may/june 1972.

_____. **International prospects of the contemporary Brazilian Benapartist regime**. In: CONFERENCE ON "BRAZIL'S INTERNATIONAL ROLE IN THE SEVENTIES", New York, University of New York, 1972. mimeo.

_____. **The parenthetical diagraph**. Los Angeles, 1972. 5p. Notas de Aula. Mimeografado.

1973

_____. The new ignorance and the future of public administration in Latin America. In: THURBER, C.E. & GRAMEN, L.S. **Development administration in Latin America**. Durham, NC: Duke Univ. Press, 1973. Pt. 3, pp. 382-422.

_____. **A short note on cognitive politics and administrative theory**. Paper prepared for the Symposium on Normative Dimensions of Administration, Los Angeles, University of Southern California, 1973. mimeo.

_____. Nascimento's artistic faith. Buffalo, N.Y., july 1973. mimeo.

_____. A teoria administrativa e a utilização inadequada de conceitos. **Revista de Administração Pública**. V. 7, n. 3, pp. 5-17, jul./set. 1973.

1975

_____. Models of man and administrative theory. In: HOUGHTON, V.; McHUGH, R.; MORGAN, C. **Management in education**, the management of organizations and individuals. London: The Open University Press, 1975.

_____. Some epistemological assumptions of "gnostic social science". Los Angeles, apr. 1975. mimeo

1976

_____. Theory of social systems delimitation, a preliminary statement. **Administration & Society**, v. 08, n. 2, p. 249-272, 1976.

_____. Toward a substantive theory of human associated life. Los Angeles. University of Southern California, 1976. mimeo

1977

_____. Endurance and fluidity – a reply. **Administration & Society**, v.8, n. 4, p. 519-523, february, 1977.

_____. **Towards an endurance centered administrative theory**, Los Angeles, 1977. 6p. Notas de Aula. Mimeografado.

1978

_____. O momento maquiavélico brasileiro. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 22 out. 1978. p.?

_____. Abertura política. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 14 de nov. 1978. p. 11.

_____. O Brasil e a instituição militar. **Jornal do Brasil**, 4 nov. 1978.

_____. Misplacement of concepts and administrative theory. **Public Administration Review**. V. 38, n. 6, pp. 550-557, nov./dec. 1978.

_____. Linguagem de abertura. **Jornal do Brasil**, 30 dez. 1978.

1979

_____. O “milagre” e a sociedade. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 13 mai. 1979.

_____. Limites da modernização. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 2 mai. 1979 Caderno Especial, p. 3..

_____. Modernização e declínio econômico do Brasil. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 17 jun. 1979.

_____. Um modelo corretivo do impasse econômico brasileiro. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 8 jul. 1979.

_____. Atualidade e falácia do Brasil. **Jornal do Brasil**, 26 dez. 1979.

_____. Hora dos articuladores. s/d.

1980

_____. **O modelo econômico brasileiro**: uma apreciação à luz da teoria da delimitação dos sistemas sociais. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina/CPGA, 1980.

_____. **Considerações sobre o modelo alocativo do governo brasileiro**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina/CPGA, 1980.

_____. **A inteligência brasileira na década de 1930, à luz da perspectiva de 1980**. Los Angeles, 1980. mimeo.

_____. A substantive approach to organizations: epistemological grounds. In: Bellone, Care J. (ed.) **Organization theory and the new public administration**. Boston: Allyn & Bacon, 1980.

1981

_____. Um conceito impopular de ciência social. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 18 jan. 1981. Caderno Especial, p. 3.

_____. Platão e a conversa das gerações. **Jornal do Brasil**, 8 mar. 1981. Caderno Especial, p. 3.

- _____. Aristóteles, Whitehead e a bifurcação da natureza. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 5 abr. 1981. Caderno Especial, p. 3.
- _____. O Governo Reagan e o fim da compaixão. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 7 jun. 1981. Caderno Especial, p. 5.
- _____. Notícia sobre a nova teoria econômica. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 jul. 1981. Caderno Especial, p. 4.
- _____. Problemas alocativos da economia brasileira. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 2 ago. 1981.
- _____. Economia política reconsiderada. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 11 out. 1981. Caderno Especial, p. 4.
- _____. As confusões em torno do industrialismo. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 27 dez. 1981.
- _____. Models of man and administrative theory. In: **Introduction to educational administration**. Victoria (Australia), eakon University Press, 1981.
- _____. **The new science of organization**, a reconceptualization of the wealth of nations. Toronto: University of Toronto Press, 1981.
- _____. **A nova ciência das organizações**: uma reconceituação da riqueza das nações. Rio de Janeiro: FGV, 1981.

1982

- _____. Minha dívida a *Lord* Keynes. **Revista de Administração Pública**. V. 16, n. 2, pp. 91-95, abr./jun. 1982.
- _____. **Curtição ou reinvenção do Brasil**. Inédito, 1982.
- _____. A Unesco e as relações de raça. In: NASCIMENTO, A. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteria, 1982.

1983

- _____. A inteligência brasileira na década de 1930, à luz da perspectiva de 1980. In: A REVOLUÇÃO DE 30: SEMINÁRIO REALIZADO PELO CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL (CPDOC) DA FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS, Rio de Janeiro, setembro de 1980. Brasília: Editora da UnB, 1983. pp. 527-548.

1985

- _____. **Alberto Guerreiro Ramos (depoimento, 1981)**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC – História Oral, 1985. 64 p. dat.

1995

- _____. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. 2.ed. Rio de Janeiro,: Editora da UFRJ, 1995..

1996

- _____. **A redução sociológica**. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

Projetos e pronunciamentos na Câmara dos Deputados (ago. 1963/abr. 1964)

Sessão	Pub.	Assunto	Página
26.8.63	27.8	Apresentação do projeto que dispõe sobre a processamento e averbação de licenças de patentes de invenção, no Departamento Nacional da Propriedade Industrial	5.838
29.8.63	30.8	Posição do PTB em face da EC nº 1/63 e sua decisão de corrigir a proposição se, das discussões de plenário, ficar evidente que, alguma coisa de utópico nela existir. Necessidade de abandonar-se os discursos acadêmicos e estéreis, o emocionalismo e de iniciar-se o processo político da reforma agrária, prevalecendo bom senso sobre o sectarismo.	5.979
30.8.63	31.8	Defesa do economista Jesus Soares Pereira da acusação de comunista que lhe foi feita. Estranheza pelo fato de um órgão como a Coplan (Comissão de Planejamento) ser custeado com verbas do governo norte-americano.	6
4.9.63	5.9	Apresentação do projeto que dispõe sobre o exercício da profissão de técnico da administração.	6.215
10.9.63	11.9	Análise das principais objeções dos que combatem a EC nº 1/63 apresentada pelo PTB: que o Brasil de hoje não apresenta questão agrária e nem carece de reforma do campo; que o objetivo expresso na emenda é apenas um instrumento de provocação do Presidente da República	11
10.9.63	11.9	Discussão da EC nº 1/63 (altera a forma de indenização nos casos de desapropriação por interesse social). Condicionamento de nossa evolução industrial ao fortalecimento de nosso mercado interno; papel que desempenhará a reformulação agrária, se feita nos moldes previstos pelo PTB. Defasagem entre a oferta e a procura de produtos agrícolas.	26
25.9.63	26.9	Apresentação de projeto que altera o Anexo I da Lei nº 3.780/60.	15
2.10.63	3.10	Considerações sobre a situação atual do Brasil que vive dois falsos dilemas: de um lado aqueles que querem fazer deste país um país de ianques de segunda mão; e do outro lado, os que querem fazer um país de cubanos, de russos, de chineses de segunda mão; impossibilidade de continuar a vida brasileira subordinada a posições teleguiadas de direita ou de esquerda; necessidade de um movimento de saneamento ideológico do país.	7.357
4.10.63	5.10	Aplauso aos conceitos emitidos pelo superintendente do BNDE na palestra que proferiu na Federação das Indústrias, em que ressaltou a necessidade da majoração da taxa de juros sobre empréstimos concedidos às indústrias num prazo de quinze anos.	7.488
11.10.63	12.10	Análise da atual situação brasileira, sintomática de uma fase de transição econômica, política e social.	7.745
22.10.63	23.10	Aspectos do ato que criou o Grupo Executivo da Indústria Farmacêutica.	8.103

24.10.63	25.10	Comemoração de mais um aniversário da Organização das Nações Unidas. Referências às contribuições que o Brasil vem dando no encaminhamento das soluções para os problemas mundiais no âmbito das Nações Unidas.	14
25.10.63	26.10	Disp. Do P. 46/63 (dispõe sobre o exercício, pelo Poder Legislativo, do direito de resposta nas emissoras de rádio ou de televisão). Contestação de notícia veiculada pelo DC-Brasília de que o Dep. Leonel Brizola está sendo induzido a voltar à Câmara para evitar a ação política do orador, seu suplente parlamentar. Críticas, como homem de esquerda, à ação de certos grupos esquerdistas; defesa da linha política que denomina de esquerda nacional. Repulsa ao partido Comunista Brasileiro, a quem classifica de Burguês. Necessidade de que se vote repúdio aos dispositivos de direita, representados pelo Gov. Carlos Lacerda, e aos dispositivos do PCB. Apologia do socialismo.	8.246
28.10.63	29.10	Desajustamento entre as condições subjetivas da organização político-partidária e as condições reais do País – síntese, do ponto de vista político, da crise brasileira. Júbilo pelos sintomas de que se está constituindo no país o Novo Diretório Político da Nação que consiste no agrupamento de homens responsáveis, dispostos a tomar as providências necessárias para sairmos bem desta fase de transição. Considerações sobre o relato que o Ministro da Fazenda Prof. Carvalho Pinto fez à Nação a respeito das suas atividades naquela pasta e do seu programa de Governo e em que revela ter chegado a uma visão concatenada dos alvos do processo econômico brasileiro.	8.321
29.10.63	30.10	Apelo ao Ministro Carvalho Pinto e ao SR. Diogo Gaspar para que esclareçam o país a respeito da grave acusação que está tendo curso entre os nossos economistas de que existem no sistema de planejamento econômico alguns órgãos que estão sendo subsidiados por dinheiro do Governo Norte-Americano.	8.376
30.10.63	1.11	Apelo ao Ministro da Marinha no sentido de que assegure aos suboficiais que passam para a reserva remunerada o direito de receber a carta profissional, direito este que lhes foi retirado pelo Decreto nº 4.240/63.	8.461
4.11.63	5.11	Regozijo pela atuação de missão permanente do Brasil junto às Nações Unidas e da delegação do Brasil à XVIII Assembléia Geral das Nações Unidas em Nova Iorque.	8.504
6.11.63	7.11	Análise de dois aspectos da atual crise política do Brasil: debilidade na vontade de poder do diretório político na Nação e crise de cultura política; fato que ilustra o segundo aspecto: aceitação, nos meios intelectuais e estudantis brasileiros, do marxismo-leninismo, verdadeira chantagem filosófica.	9

8.11.63	9.11	Aplausos à medida que o Governo vem adotar ao lançar letras do Tesouro e do Banco do Brasil a juros compensadores, a fim de captar recursos no mercado interno de capitais; editoriais do <i>Correio da Manhã</i> sobre o assunto.	8.674
---------	------	--	-------

8.11.63	9.11	Congratulações à TV-Rio pela abertura do Campeonato Sul-Americano dos Galos, no programa TV-Rio-Ring.	8.721
18.11.63	19.11	Consciência políticas da indispensabilidade da concretização das reformas de base; necessidade de que seja firmado o compromisso entre as várias correntes, no sentido de se forma aquilo que o Deputado Guilherme Machado denomina “as bases para a reforma”; análise histórica das magmas lutas brasileiras, em que se delineia, quando das soluções, uma força central de equilíbrio que se faz vitoriosa, em detrimento dos extremos que se digladiam no desenrolar do processo. Repúdio aos chamados “esquerdeiros” – homens que se dizem apologistas das causas esquerdistas, e apenas o fazem no encalço de benefícios pessoais.	8.968
25.11.63	26.11	Prevalecimento da desmedida na vida brasileira, seja a desmedida de direita, de um lado, seja, de outro lado, a desmedida da esquerda – armadilha para a qual se encaminham os círculos políticos deste país; apresentação de alguns remédios que, em caráter exploratório, podem ser indicados, no sentido de tornar óbvio este perigo.	9.228
25.11.63	26.11	Apresentação do projeto que declara livres as convenções sobre juros compensatórios celebradas por instituições bancárias oficiais e fixar regras para a contagem de juros de mora e aplicação de penas convencionais.	9.230
27.11.63	28.11	Justificação de projeto que apresentou, que declara livres as convenções sobre juros compensatórios, celebradas por instituições bancárias oficiais (revoga parcialmente dispositivos da Lei de Usura).	9.288
29.11.63	30.11	Discussão do P. 1.470/51, que instituiu o aumento automático dos salários, de acordo com a elevação do custo de vida.	12
4.12.63	5.12	Congratulações ao Governo pelo envio da mensagem que trata da instituição da escala-móvel de salários, e pelo decreto em elaboração que termina a elaboração do Serviço nacional de Investimentos e cria o Fundo Nacional de Investimentos.	5
9.12.63	10.12	Perigo que correm os homens de esquerda no Brasil diante da atuação nefasta da área marxista-leninista. Considerações sobre a indispensabilidade de constituição de um diretório político nacional transpartidário, que se venha a empenhar na solução dos graves problemas brasileiros.	9.677
13.12.63	14.12	Sugestão ao Governo no sentido de que, nos seus estudos para a elaboração do anteprojeto da escala-móvel dos salários, aproveite as pesquisas que, com a mesma finalidade, foram feitas em 1952, por determinação do então Presidente Vargas, em mais de 100 cidades brasileiras.	3
CONVOCAÇÃO EXTRAORDINÁRIA			

14.1.64	15.1	Considerações sobre a controvérsia surgida entre o Panamá e os EUA; apoio à causa panamenha. Trecho de artigo do jornalista Barbosa Lima Sobrinho, publicado em <i>O Semanário</i> sob o título “A crise das esquerdas”, em que é feita uma crítica às lideranças esquerdistas brasileiras pela ingenuidade política de que se revestiu sua participação no afastamento do Sr. Carvalho Pinto da Costa da fazenda.	103
15.1.64	16.1	Aplausos à entrevista concedida pelo Primeiro Ministro Krutchev a três jornalistas africanos, expondo o ponto de vista da URSS sobre os movimentos de emancipação nacional, que se esboçam em vários países.	128
16.1.64	17.1	Apelo aos trabalhadores das empresas distribuidoras de gás para que, atendendo ao Presidente da república, terminam com a greve e retornem ao trabalho, , fazendo assim voltar a tranquilidade ao Estado da Guanabara e a impedir que o Gov. Carlos Lacerda continue a tirar partido da situação; nota divulgada pelo Presidente da república esclarecendo a posição do Governo federal em face da Greve.	152
16.1.64	17.1	Considerações sobre o P. 1.424/63, de sua autoria, que revoga parcialmente a Lei da Usura, eliminando o teto de 12%, e visa a permitir a solvabilidade dos bancos oficiais. O estágio da economia brasileira: o surgimento do capitalismo financeiro.	159
17.1.64	18.1	Conferências entre Togliatti, Chefe do partido Comunista Italiano, e o Marechal Tito, Presidente da Iugoslávia. Tendência do partido da Itália de reconhecer que a existência da democracia coincide com o pluralismo partidário.	192
20.1.64	21.1	Assinatura do decreto que regulamenta a Lei de Remessa de Lucros; elogio às qualidades invulgares do Sr. João Goulart, evidenciadas no discurso que o S. Ex. ^a proferiu no ato de assinatura do referido decreto, quando teve a oportunidade de desmascarar aqueles que o acusam de pretender dar um golpe político.	218
22.1.64	23.1	Falecimento do escritor Aníbal Machado.	278
22.1.64	23.1	Apresentação do projeto de emenda constitucional que torna obrigatória a apresentação do Plano Quinquenal pelo Presidente da República até 180 dias após a posse.	283
23.1.64	24.1	Necessidade de se colocar o problema sucessório da Guanabara em termos de coexistência política . inexistência no Brasil de condições sociais para que possa vingar golpe favorável aos interesses nacionais, porque, na atual conjuntura, redundaria na internacionalização do país. O perigo da candidatura do Sr. Carlos Lacerda, pregoeiro do regime de exceção, que representa no Brasil a força internacional do Pentágono.	315
24.1.64	25.1	Necessidade de o povo brasileira estar alerta contra os inúmeros pronunciamentos que se vêm fazendo em nome da esquerda, pois nem sempre são	337

		legítimos e autênticos; afirmação de ser o PTB o único núcleo da esquerda genuinamente nacional.	
--	--	--	--

24.1.64	25.1	Necessidade de os poderes constituídos da república procederem a uma urgente apuração dos fatos à respeito da Petrobrás ; artigo publicado em <i>Última Hora</i> sobre o assunto.	368
28.1.64	29.1	Relato sucinto das conclusões a que se chegou na reunião de peritos governamentais na América latina em política comercial, promovida pela Cepal e levada a efeito em Brasília., à qual o orador compareceu como representante da Câmara dos Deputados; referências às teses que serão apresentadas na Conferência Internacional do Comércio, a realizar-se em genebra, em março próximo. Congratulações aos diretores da Cepal pela inclusão na pauta das conclusões da referida reunião de item que trata da revisão do estatuto jurídico internacional das patentes.	400
29.1.64	30.1	Apelo ao Presidente da república no sentido que determine ao Itamarati a retomada dos estudos para o estabelecimento de relações diplomáticas e comerciais com a China Continental, como para a admissão dos grande país asiático nas Nações Unidas.	431
30.1.64	31.1	Discussão do P. 4.827/62 (altera o limite de emissões de letras e obrigações do Tesouro Nacional); equívoco temerário elaborado por grupamento da esquerda, ao defenderem posições contrárias ao do Sr. Carvalho Pinto (patrocinador do referido projeto), quando na Pasta da fazenda; considerações para demonstrar que atitudes como essa estão fazendo com que o movimento nacionalista esteja em decomposição, como organização; afirmação de que a esquerda autêntica está onde estiver o PTB, cujo lema se resume em: trabalhismo e eficiência.	501
31.1.64	1.2	Notícias veiculadas pela empresa sobre os entendimentos mantidos pelo Presidente João Goulart com emissários do Gov. Magalhães Pinto e com o SR. Amaral Peixoto sobre o problema da sucessão presidencial, fato que vem desmentir aqueles que atribuem ao Presidente da República intenções golpistas.	528
3.2.64	4.2	O aparecimento de uma nova política no campo internacional – a política de solidariedade ativa – que se corporifica pela decisão do Gen. De Gaulle de reconhecer o Governo da China continental e pelas declarações de <i>Observatore Romano</i> do Vaticano, favoráveis à admissão daquele país na ONU.	623
3.2.64	4.2	Considerações da candidatura do Sr. Carlos Lacerda à Presidência da República.	625
17.2.64	18.2	Apoio irrestrito à legalização do Partido Comunista Brasileiro; considerações a respeito da função que tem tido os partidos comunistas em toda a parte do mundo; vantagens que decorrerão daquela medida.	788
20.2.64	21.2	Apelo ao Min Expedito machado no sentido de ser dada pronta solução a cerca de dois mil processos de pedidos de aposentadoria de ferroviários das estradas de ferro da União. Aplauso ao Deputado Rubens	904

		Berardo e DR. Gilson Amado pelo programa pedagógico, realizado diariamente, na TV Continental.	
21.2.64	22.2	A revolução como uma questão de forma; considerações sobre a forma para a revolução brasileira. Afirmção de que as reformas de estrutura apenas poderão ter eficácia se concretizadas simultaneamente; caráter fundamental da reforma do poder. Análise da evolução do trabalhismo no Brasil; referência ao que o orador considera o decálogo do trabalhismo no momento atual; ponderações sobre alguns dos princípios do referido decálogo.	953
24.2.64	25.2	Apelo ao Presidente da República no sentido de que, ao enviar mensagem propondo aumento de vencimentos do funcionalismo público, não considere apenas a taxa de inflação, mas estabeleça o critério da relação de cada nível de salário como o salário mínimo, a fim de suavizar um pouco a anarquia salarial que se observa no serviço público.	990
25.2.4	26.2	Apelo ao Governo no sentido de que não adote nenhuma providência em definitivo a respeito da Convenção de Paris, sem um exaustivo estudo de que de que façam parte a Federação da Indústria de São Paulo e a Confederação nacional da Indústria.	1.028
27.2.64	28.2	Questão do controle do câmbio; defesa da Instrução 263, da Sumoc.	1.096
2.3.64	3.3.	Comentários sobre declarações do Sr. Thomas Mann, Secretário-Adjunto do Presidente Lyndon Johnson, à respeito da dívida externa dos EUA. Retrocesso da política internacional americana desde o falecimento do presidente Kennedy. Elogios ao Gen. De Gaulle por sua decisão de procurar romper barreiras existentes entre Ocidente e Oriente.	1.198
3.3.64	4.3	Considerações sobre a necessidade de que as forças políticas nacionais abandonem as posições radicais e procurem um denominador comum que as conduza às soluções dos problemas nacionais; ponderações sobre a tese do Dep. Guilherme Machado, que preconiza a definição clara das posições políticas. Ação radicalizadoras da UDN, sua posição quanto à posse do Sr. João Goulart na Presidência da república. Referências ao choque UDN – extrema esquerda. O caráter imaginário da revolução brasileira.	1.242
4.3.64	5.3	Apelo ao Presidente da República e ao Ministra da Educação para que não façam uma regulamentação unilateral do decreto de padronização do livro didático. Aplauso ao jornal <i>O Semanário</i> por estar promovendo campanha no sentido de levar o Governo a mandar um representante oficial à próxima Conferência dos Países Não-Aliados.	1.279
5.3.64	6.3	Sugestão ao Dasp e ao Presidente da República no sentido de que, através da mensagem de aumento de vencimentos do funcionalismo, procurem restabelecer a paridade entre civis e militares, estabeleçam relações entre os dos servidores públicos	1.341

		e o salário mínimo, e introduzam um princípio de classificação de carreiras.	
5.3.64	6.3	Desmentida pela Embaixada Americana a afirmação do orador com relação a declarações desairosas do Sr. Thomas Mann a respeito dos países latino-americanos, esclarecimento sobre o assunto.	5
6.3.64	7.3	Afirmação de que a atitude do Gov. Carlos Lacerda, procurando promover a falência do Banco do Brasil, nada mais significa de que uma tentativa de atirar o país ao descrédito internacional, impedindo a consecução plena, pelo governo brasileiro, do reescalonamento de nossas dívidas externas.	1.415
19.3.64	20.3	Louvor à revista <i>Tempo Brasileiro</i> , magnífico empreendimento dirigido por Eduardo Portella.	1.670
23.3.64	24.3	ANÁLISE SOCIOLOGICA DO "FENÔMENO Goulart". Afirmação de que os decretos baixados pelo chefe do Executivo, quando do comício do dia 13 do corrente, caracterizam a gestação da forma do movimento revolucionário brasileiro; necessidade, agora, da reforma do poder, com a alteração radical de sua composição.	1.765
31.3.64	1.4	A reação amadorista da oposição no processo de evolução sócio-econômica do país; análise da posição do Presidente João Goulart nesse processo, mais claramente definida a partir do comício do dia 13, na Guanabara; paralelo entre Goulart e Vargas.	1.934
1.4.64	2.4	Considerações sobre a proclamação feita pelo Marechal Teixeira Lott, em que afirma continuar a legalidade com o Presidente João Goulart e apela às forças que se rebelaram contra os poderes constituídos para que examinem seus atos e ensarilhem as armas.	1.958
8.4.64	9.4	Considerações sobre o fato de a venda de seu livro <i>Mito e verdade da revolução brasileira</i> haver sido interdita. Afirmação de que, quando não mais for possível assumir-se uma posição de esquerda igual a do orador, estará instalado no Brasil o regime do terrorismo ideológico.	2.199
9.4.64	10.4	Defesa do Almirante Lúcio Meira, ex-presidente da Cia. Siderúrgica Nacional, da pecha de comunizante, que sutilmente lhe lançou o Dep. Álvaro Catão ao comunicar sua substituição naquele cargo.	6
14.4.64	15.4	Solicitação à mesa no sentido de que mandasse averiguar a veracidade da notícia que acabara de receber, de que o Comando revolucionário teria baixado ato suspendendo os seus direitos políticos.	2.356
14.4.64	15.4	Considerações sobre a notícia, ainda não confirmada, de que seriam cassados os seus direitos políticos, o que traria como consequência a perda de seu mandato.	2.363
16.4.64	18.4	Questão da perda do mandato em consequência da suspensão dos direitos políticos; solicitação à mesa no sentido de que não seja publicado qualquer ato do Comando Supremo da Revolução suspendendo direitos políticos de parlamentares antes que a Com. De Constituição e Justiça tenha dado o seu parecer	2.460

		sobre o assunto. Documento assinado pelo advogado Haráclito Sobral Pinto comentando a situação jurídica resultante da promulgação , pelo Comando Revolucionário, do ato institucional de 9 de abril.	
--	--	--	--

16.4.64	17.4	Questão de ordem sobre se a Presidência efetiva da Casa vai cumprir decisão de mandar publicar o Ato do comando revolucionário que suspende direitos políticos de seis deputados, ou vai aguardar o parecer da Com. De Constituição e Justiça sobre se esse ato implica na perda de mandatos.	10
16.4.64	17.4	Justificação das seguintes proposições que apresenta: a) requerimento de informação à Casa Militar da Presidência da República sobre as razões que levaram o Comando Revolucionário a suspender os seus direitos políticos; b) requerimento de convocação do Min. Da Justiça, Sr. Milton Campos, para prestar esclarecimentos à Casa sobre aspectos jurídicos da nova situação governamental e sobre os motivos e as razões em que se fundamentou o Comando Supremo da Revolução para cassar mandatos e suspender direitos políticos de parlamentares.	2.441
17.4.64	18.4	Questão de ordem sobre se a Mesa considerará cassado o seu mandato a partir da leitura do Ato do Comando Revolucionário que suspende os seus direitos políticos, ou aguardará o parecer da Com. de Constituição e Justiça sobre a questão, conforme decisão tomada quando do recebimento do recurso do Ex-Deputado Milton Dutra.	2.448
17.4.64	18.4	Solicitação à mesa no sentido de que aceite seu recurso contra decisão da Presidência de considerar automaticamente cassado o seu mandato em consequência do Ato do Comendo revolucionário que suspende os seus direitos políticos, e o encaminhe à Com. de Constituição e Justiça.	2,450

ANEXO 2

Levantamento Bibliográfico de Textos, Artigos, Livros, Dissertações e Teses sobre a vida e a obra de Alberto Guerreiro Ramos

Referências bibliográficas sobre as obras de Guerreiro Ramos

ABREU, A.A. de. Terceiro painel: Guerreiro Ramos e o desenvolvimento brasileiro. In: **REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA**. Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp.66-72.

AMORIN, M.S. Debate à exposição de Lúcia Lippi Oliveira. In: **REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA**. Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 26-29.

AMORIN, M.S. Guerreiro Ramos: deuses e demônios na sociologia brasileira. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro: SBPC, v. 20, n. 117, pp...

ANDREWS, C.W. Revisiting Guerreiro Ramos's the new science of organizations through Habermasian lenses: a critical tribute. **Administrative Theory and Praxis**, v. 22, n. 2, p. 246, 2000.

BRIGAGÃO, C. Da sociologia em mangas de camisa à túnica inconsútil do saber. In: GUERREIRO RAMOS, A. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995, pp. 9-18.

BRIGAGÃO, C.E.G. Debate à exposição de Alzira Alves de Abreu. In: **REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA**. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 76-80.

CANDLER, G.G. Linguistic diglossia in public administration? Race and 'critical assimilation' in the work of Alberto Guerreiro Ramos. **2002 Conference of the American Society for Public Administration**, Phoenix, 23 march 2002.

CARAVANTES, G.R. Debate à exposição de Célio França. In: **REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA**. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 56-59.

CASTOR, B.V.J. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: **REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA**. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 99-106.

COSTA, F.L. da. Debate à exposição de Célio França. In: **REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA**. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 59-62.

COSTA, F.L. Lembrança de Guerreiro. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 5, p. 17-23, set./out. 1997.

COSTA, F.L. Levantamento bibliográfico. In: **REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA**. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando**

uma obra. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 155-176.
CRUZ Jr., J.B. da. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 151-152.

CRUZ Jr., J.B. da. Debate à exposição de Célio França. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 45-47.

CRUZ Jr., J.B. da. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 151-152.

DIAS, J.M.A.M. Debate à exposição de Célio França. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 47-56.

FRANÇA, C. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 123-125.

FRANÇA, C. Segundo painel: contribuição de Guerreiro Ramos para o estudo da administração pública. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 36-45.

GARCIA, R. Debate à exposição de Lúcia Lippi Oliveira. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 21-25.

GARCIA, R.M. A via de um guerreiro...com sabedoria e senso de humos: uma sinopse da obra de Guerreiro Ramos. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 107-126, jan./mar. 1983.

GARCIA, R.M. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 128-138.

GIRDWOOD, C.R. Delimitação de sistemas sociais. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 84-94, jan./mar. 1983.

GOENDER, J. Correntes sociológicas do Brasil. In: GUERREIRO RAMOS, A. **A redução sociológica** – introdução ao estudo da razão sociológica. 2.ed. corrigida e aumentada. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1965, Apêndice III, pp. 211-231.

JAGUARIBE, H. Debate à exposição de Alzira Alves de Abreu. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos:**

resgatando uma obra. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 63-66 e 87-92.

KIELING, A.C. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 139-142.

LAMOUNIER, B. Debate à exposição de Alzira Alves de Abreu. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 73-76.

LEINEMANN, N.M. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 150-151.

LEITE, J.C. do P. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 111-114.

LEITE, J.C.P. Guerreiro Ramos e a importância do conceito da redução sociológica no desenvolvimento brasileiro. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 73-83, jan./mar. 1983.

LIMA, G.C. de. Análise da obra “A crise do poder no Brasil”. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa/PB, n. 3, dez 2001.

MACHADO NETO, AL. Uma introdução à razão sociológica. **Revista Brasiliense**, n. 20, ago 1958. pp. 108-122.

MAIO, M.C. A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos. In: MAIO, M.C. & SANTOS, R.V.. (Orgs.). **Raça, Ciência e Sociedade**, Rio de Janeiro: Fio Cruz/Centro Cultural banco do Brasil, 1996, pp. 179-193.

MAIO, M.C. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. **Revista Dados**, São Paulo, v. 40, n. 1, p. 127-163, 1997.

MARS, D. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 147-150.

MATTA, J.E. Alberto Guerreiro Ramos: reflexão preliminar sobre sua trajetória intelectual, em homenagem póstuma. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 85-106, jan./mar 1983a.

MATTA, J.E. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos:**

resgatando uma obra. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983b. pp. 106-110.

MELLO e SOUZA, N. Debate à exposição de Lúcia Lippi Oliveira. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 32-34.

MELLO, D.L. Alberto Guerreiro Ramos. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 5, p. 15-16, set./out. 1997.

MELLO, D.L. de. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 146-147.

MONTEIRO, J.V. A nova ciência das organizações: uma reconceituação da riqueza das nações. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 127-132, jan./mar. 1983. Resenha.

MOREIRA, V. Sociologia, ciência universal. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v.3, n.6, 1959. pp. 165-182.

MOURÃO, G.M. O divino mestre. In: MOURÃO, G.M. **A invenção do saber.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, pp. 160-162.

NASCIMENTO, E.G.R. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 144-146.

NASCIMENTO, R. **A construção intelectual de Alberto Guerreiro Ramos.** (Série Pesquisas Acadêmicas, n. 5). Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas do Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, dezembro de 1994.

NUNES, B. Considerações sobre a redução sociológica. In: GUERREIRO RAMOS, A. **A redução sociológica** – introdução ao estudo da razão sociológica. 2.ed. corrigida e aumentada. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1965, Apêndice II, pp. 200-210.

OLIVEIRA, L.L. **A sociologia do Guerreiro.** Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1995.

OLIVEIRA, L.L. Guerreiro ontem, Guerreiro hoje. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 5, p. 9-14, set./out. 1997.

OLIVEIRA, L.L. Primeiro painel: contribuição de Guerreiro Ramos para a sociologia brasileira. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 10-20.

PAIVA, V. Debate à exposição de Alzira Alves de Abreu. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 80-83 e 84-85.

PIZZA Jr., W. Trajetória parlamentar de Alberto Guerreiro Ramos. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 5, p. 24-28, set./out. 1997.

RAGO, E.J. **O nacionalismo no pensamento de Guerreiro Ramos**. São Paulo, 1992. 209p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

RANGEL, I. A economia e a política ou resposta a Guerreiro Ramos. **Tempo Brasileiro**, ano 2, n. 4 e 5, pp. 15-24, jul./set. 1963.

RANGEL, I. Debate à exposição de Alzira Alves de Abreu. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 72-73.

REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 1, jan./mar. 1983. 132 p

REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. 183 p.

REZENDE, U.S. Quarto painel: a teoria da delimitação dos sistemas sociais. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 93-99 e 126.

RIOS, J.A. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 120-123.

RIOS, J.M. La reducción sociológica como tarea metódica-práctica de los sociólogos latinoamericanos. **Revista Mexicana de Sociología**, México, pp. 583-592.

SANTOS, J.R. dos. O negro como lugar. In: GUERREIRO RAMOS, A. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995, pp. 19-29.

SANTOS, M. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 118-120.

SCHWARTZMAN, S. Debate à exposição de Lúcia Lippi Oliveira. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos:**

resgatando uma obra. Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 30-32.

SOARES, L.A.A. **A sociologia crítica de Guerreiro Ramos, um estudo sobre um sociólogo polêmico.** Rio de Janeiro: Copy & Arte, 1993.

SOARES, L.A.A. Guerreiro Ramos: a trajetória de um pensamento. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 33-50, abr./jun. 1995.

SOUZA, M.F. de. **A construção da concepção de desenvolvimento nacional no pensamento de Guerreiro Ramos.** Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais (Sociologia). Belo Horizonte, Minas Gerais, 2000, 150p.

THAYER, F.C. Rejoinder to Ramos's theory of social systems delimitation. **Administrations & Society**, v. 8, p. 515-518, february, 1977.

THAYER, F.C. Rejoinder to Ramos' article. **Administrations & Society**, v. 8 p. 263-264, august, 1977.

WAHRLICH, B. Quinto painel: relatórios de andamento de pesquisas com base na teoria da delimitação. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 153-154.

WANAT, John. The problem of budgetary on Najjar's proposal. **Administration & Society**, v. 9, n.4, p. 519-524, february, 1978.

ZAJDZNAJDER, L. Debate à exposição de Ubiratan Simões Rezende. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 114-118 e 125.

ZERKOWSKI, L. Debate à exposição de Lúcia Lippi Oliveira. In: REVISTA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA. **Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra.** Rio de Janeiro: FGV, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983. pp. 25-26.

Teses, dissertações e artigos que se fundamentam em Guerreiro Ramos

ABREU, A.C.D. **As ONG's como alternativa de gestão à administração pública.** Florianópolis, 1997. 185 p. Dissertação (Mestrado em Administração) – CPGA, Universidade Federal de Santa Catarina.

ACOSTA, Suarez Ricardo. **The management of the ecology of man: ecolimitation, rural development and agrarian change.** Los Angeles, 1986. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

AHMAD, Mohamad Q. **Development theories and administrative policies.** Los Angeles, 1979. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

BENNETT, Eliana G.R. **Plato's ideal of reason and the liberal vision of reason and politics in the market-centered society.** Los Angeles, 1994. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

CALDAS, M.P. Explorando outros viveres: ensaio sobre escolha e diversidade em design organizacional. **Anais da XVIII Reunião Anual da ANPAD**, p. 101-124, 1994.

CARBONE, P.P. Fenômenos ligados ao autoritarismo organizacional: a visão crítica de Guerreiro Ramos sobre organização autocrática. **Revista de Administração Pública**, v.25, n. 3, jul./set. 1991. pp. 85-100.

CASTOR, B.V. J. **Appropriate technology and social systems design.** Los Angeles, 1982. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

CASTOR, B.V.J. **O Brasil não é para amadores: Estado, Governo e burocracia na terra do jeitinho.** Curitiba: EBEL: IBQP-PR, 2000.

CASTRO, José A. **Towards a re-avaluation of the brazilian agricultural policy: a social systems delimitation perspective.** Los Angeles, 1983. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

CRUZ Jr., J.B. **An academic and research program in public administration based on social systems delimitation.** Los Angeles, 1981. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

CRUZ Jr., J.B. da. Organização e administração de entidades públicas: aspectos políticos, econômicos e sociais de um paradigma emergente. **Revista de Administração Pública**, v. 22, n. 3, p. 3-21, jul./set. 1988.

DENNIS, Charles M. Mutually supportive interaction or delimitation. **Administration & Society**, v. 10, p. 371-376, 1978.

DUNN, E.N. The future which began: notes on development policy and social systems delimitation. **Anais da Aspa National Conference**, 1976.

FALLGATTER, M.G.H. **Alternativas ao desenvolvimento humano para o contexto da aprendizagem organizacional**. Florianópolis, 1997. 126 p. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal de Santa Catarina.

FRAGA, M.L. **A empresa produtiva e a racionalidade substantiva**. Porto Alegre, 2000. 191 p. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

GARCIA, R.M. A “nova” riqueza e a gestão dos recursos produtivos. **Revista de Administração de Empresas**, v. 27, n. 2, p. 14-22, abr./jun. 1987.

GIRDWOOD, C.R. Delimitação de sistemas sociais. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 84-94, jan./mar. 1983.

GORENDER, J. Correntes sociológicas do Brasil. In: GUERREIRO RAMOS, A. **A redução sociológica** – introdução ao estudo da razão sociológica. 2.ed. corrigida e aumentada. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1965, Apêndice III, pp. 211-231.

HARE, Patrick Garry. **The socio-physical dimension of selected organization development strategies**. Los Angeles, 1977. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

HARWICK, B.T.. **Integrative administration: the contribution of Mary Parker Follett**. Los Angeles, 1982. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

HEIDMANN, Francisco G. **Market framework and ambiguities in brazilian public policy**. Los Angeles, 1984. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

KAMEL, J.A.N. **Para uma engenharia de produção substantiva**. Rio de Janeiro, 2000. 185 p. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

KURZ, Alexander Thomson Jr. **The epistemology of public administration: an epistemic view**. Los Angeles, 1986. Tese (Doutorado). University of Southern California.

LOPES, M.A.R.F. **A visão dicotômica de modernização: mudanças tecnológicas no setor minerador**. Belo Horizonte, 1992. 105 p. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal de Minas Gerais.

MENDES, A.A. **Desenho organizacional: uma análise crítica da literatura e o estudo do caso do Centro de Valorização da Vida (CVV) de Florianópolis**. Florianópolis, 1997. 240 p. Dissertação (Mestrado em Administração) - CPGA, Universidade federal de Santa Catarina.

MENDES, A.A. Organizados para prevenir o suicídio: uma análise do desenho organizacional do Centro de Valorização da Vida (CVV) de Florianópolis. **Anais do XXII ENANPAD**, Foz do Iguaçu/Pr, 1998.

MENEGASSO, M.E. **O declínio do emprego e a ascensão da empregabilidade: um protótipo para a empregabilidade na empresa pública do setor bancário**. Florianópolis, 1998. 326 p. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal de Santa Catarina.

NAJJAR, G.K. **Theoretic legacy in the study of administration**. Los Angeles, 1976. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

NAJJAR, G.K. Social systems delimitation and allocative mechanism: perspectives on budgeting for development. **Administration & Society**, v. 9, p. 495-517, 1978.

NASIR, S. bin. **Farmland underutilization and agrarian reform: institution building within social systems delimitation**. Los Angeles, 1980. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

OLIVEIRA, A.M.B. de. **O profissional de recursos humanos diante da empregabilidade: desconhecimento e acomodação**. Florianópolis, 1999. 124 p. Dissertação (Mestrado em Administração) – CPGA, Universidade Federal de Santa Catarina.

PIZZA Jr., W. Administração e meio ambiente. **Revista de Administração Pública**, v. 25, n. 2, out./dez. 1991. pp. 12-24.

PIZZA Jr., W. Função do executivo. **Revista de Administração Pública**, v.29, n. 1, jan./mar. 1995. pp. 48-62.

PIZZA Jr., W. Pontos críticos na ciência das organizações. **Revista de Administração Pública**, v.24, n. 3, maio/jul. 1990. pp. 142-161.

PIZZA Jr., W. Tempo nas organizações. **Revista de Administração Pública**, v.31, n. 1, jan./fev. 1997. pp. 4-16.

PIZZA Júnior, W. Razão substantiva. **Revista de Administração Pública**, v. 28, n. 2, p. 7-14, abr./jun. 1994.

REZENDE, U.S. **The fallacies of legitimacy: the limits of functional rationality in contemporary societies**. Los Angeles, 1979. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

SALM, José Francisco. **Fiscal reform in Brazil: a social systems delimitation approach**. Los Angeles, 1983. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

SANCHES, J.P. **O arranjo social urbano e a viabilidade da vida humana associada: uma análise psicosociológica e implicações público-administrativas**. Florianópolis, 1990. 213 p. Dissertação (Mestrado em Administração) – CPGA, Universidade Federal de Santa Catarina.

SCHLEMM, M.M. **From industrial to good society: a critique and reconceptualization of social organization with special reference to brazilian development policy**. Los Angeles, 1985. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

SCHOROEDER, J.T. **Responsabilidade social corporativa: um estudo de caso na Arteplas – Artefatos de Plástico LTDA**. Florianópolis, 2001. 2v. 160 p. Dissertação (Mestrado em Administração) – CPGA, Universidade Federal de Santa Catarina.

SÉRGIO, L.B. **Atrás da cortina de fumaça. Tabaco, tabagismo e meio-ambiente: estratégias da indústria e dilema da crítica**. Florianópolis, 2000. 431 p. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – CFH, Universidade Federal de Santa Catarina.

SERVA, M. A racionalidade substantiva demonstrada na prática administrativa. **Revista de Administração de Empresas**, v. 37, n. 2, p. 18-30, abr./jun. 1997a.

SERVA, M. A importação de metodologias administrativas no Brasil – uma análise semiótica. **Revista de Administração Pública**, v.26, n. 4, out./dez. 1992. pp. 128-144.

SERVA, M. Abordagem substantiva e ação comunicativa: uma complementaridade proveitosa para a teoria das organizações. **Revista de Administração Pública**, v. 31, n.2, p. 108-134, mar./abr. 1997b.

SERVA, M. O fenômeno das organizações substantivas. **Revista de Administração de Empresas**, v. 33, n. 2, p. 36-43, mar./abr., 1993.

SERVA, M. **Racionalidade e organizações: o fenômeno das organizações substantivas**. São Paulo, 1996. Tese (Doutorado em Administração) – EAESP, Fundação Getúlio Vargas.

SINGER, Ethan A. & ADAMS, Guy B. Reconstituting the human position in social systems design and delimitation – a further response. **Administration & Society**, v. 9, n. 3, p. 395-399, November, 1977.

SOUZA, A.L.S. de. **A motivação em organizações econômicas: um estudo na Associação Sol Nascente – Escola Sarapiquá**. Florianópolis, 1998. Dissertação (mestrado em Administração) – CPGA, Universidade Federal de Santa Catarina.

TEIXEIRA, C.T. **Racionalidade substantiva e racionalidade instrumental: tensões que permeiam as atividades dos fundos de pensão do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2000. 106 p. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TENÓRIO, F.G. Superando a ingenuidade: minha dívida a Guerreiro Ramos. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 5, p. 29-44, set./out. 1997.

VENTRISS, C. Modern thought and bureaucracy. **Public Administration Review**, v. 55, n. 6, nov./dec. 1995. pp. 575-581.

VENTRISS, Curtis. **The importance of public learning to administration**. Los Angeles, 1979. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

WAHNON, R.L. **A relação organização-indivíduo nos estudos de desenvolvimento organizacional**. São Paulo, 1988. 130 p. Dissertação (Mestrado em Administração) – EAESP, Fundação Getúlio Vargas.

ZANGAI-REEVES, Levi. **The Liberian intellectual legacy and organization theory of development administration, 1971-1980: towards a possibility model of social systems delimitation and para-economy**. Los Angeles, 1984. Tese (Doutorado) – University of Southern California.

ANEXO 3

Algumas Fotos de Guerreiro Ramos nos Anos 50



Foto 1 – Conferência em Salvador (8/agosto/1952)



Foto 2 - Conferência em Salvador (8/agosto/1952)



Foto 3 - Conferência em Salvador (8/agosto/1952)



Foto 4 - Conferência em Salvador (8/agosto/1952)



Foto 5 – Discussão sobre a revista Quilombo do TEN (1950)



Foto 6 - (21/12/1949)



Foto 7 – Curso em Belo Horizonte (julho de 1952)



Foto 8 - Curso em Belo Horizonte (julho de 1952)